Hansjörg Dilger,
Matthias Warstat (Hg.)

Umkämpfte Vielfalt

Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung



campus

Umkämpfte Vielfalt



Hansjörg Dilger ist Professor für Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin. *Matthias Warstat* ist Professor für Theaterwissenschaft an der Freien Universität Berlin.

Hansjörg Dilger, Matthias Warstat (Hg.)

Umkämpfte Vielfalt

Affektive Dynamiken institutioneller Diversifizierung

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – SFB 1171.



ISBN 978-3-593-51412-3 Print
ISBN 978-3-593-44772-8 E-Book (PDF)
DOI 10.12907/978-3-593-44772-8

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlagmotiv: © Marisa Maza
Satz: DeinSatz Marburg | tn
Gesetzt aus: Adobe Garamond Pro
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza
Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung: Kulturelle Vielfalt und institutioneller Wandel

Hansjörg Dilger, Matthias Warstat

Flucht und Verfolgung, Kolonialismus und Weltkriege, Industrialisierung und Arbeitsmigration haben die ethnisch-demographische Zusammensetzung und das kulturelle Zusammenleben in der deutschen Gesellschaft seit dem 19. Jahrhundert entscheidend geprägt. Für das 20. Jahrhundert markierte der Holocaust eine von Deutschland ausgehende Politik der Vernichtung und gewaltsamen Homogenisierung, die gerade auch innerhalb der deutschen Gesellschaft kulturelle Pluralität auf Jahrzehnte hinaus radikal beschnitt. Nach 1945 wurden Dynamiken ethnisch-kultureller Pluralisierung durch Gastarbeiter*innen- bzw. Facharbeiter*innenanwerbung in West- und Ostdeutschland sehr unterschiedlich geformt – bevor die Wiedervereinigung sowie rezentere Dynamiken von Migration und Globalisierung und die Neuausrichtung der Europäischen Union ab den 1990er Jahren neue Herausforderungen für das kulturelle Zusammenleben aufwarfen. Unter allen diesen Bedingungen haben Menschen in Deutschland ihre individuellen und kollektiven Zugehörigkeiten – oft über nationale Grenzen hinaus – in vielschichtiger Weise erfahren, artikuliert und neu ausgehandelt. Stets waren diese Prozesse von Hoffnungen und Ängsten, Erwartungen und Konflikten, Erfahrungen von Einbindung und Diskriminierung – und überhaupt komplexen affektiven Dynamiken – grundiert. Diese betrafen in den letzten Jahrzehnten nicht nur individuelle Akteure (Taero 2005; Berner/Choi 2006; Scheer 2014; Röttger-Rössler 2018; Can 2019; International Women* Space e.V. 2019), sondern wurden insbesondere auch in der Literatur, im Theater, in der Clubkultur und in anderen Formaten kultureller und künstlerischer Praxis ausgedrückt und bearbeitet (Özdamar 1990; Römhild 2011; Sharifi 2011; El Hissy 2012; Freist u. a. 2019).

Während das kulturelle Zusammenleben in Deutschland durch *alle* diese historischen Erfahrungen geprägt wurde und wird, werden »Migration« und »Flucht« im öffentlich-politischen Diskurs bis heute regelmäßig als die entscheidende Herausforderung für die Ausbildung einer kulturell pluralis-

tischen Gesellschaft dargestellt. Insbesondere zeigt sich dies an dem starken Fokus zahlreicher politischer Programme, die auf die Stärkung kultureller Vielfalt abzielen und die dabei oft davon ausgehen, dass eine wie auch immer geartete *bestehende* Vielfalt »durch neu hinzugekommene Gruppen *neu* austariert werden muss« (Leibniz-IRS, unsere Hervorhebungen im Zitat). Diese starke Fokussierung auf die ethnischen und migrantischen Dimensionen von Vielfalt beziehungsweise kultureller Differenz wiederum steht in eklatantem Widerspruch zum Befund wissenschaftlicher und zivilgesellschaftlicher Akteur*innen, die die deutsche Gesellschaft in den letzten Jahren als »postmigrantisch« und »superdivers« beschrieben haben. Eine solche Zustandsdiagnose bedeutet, dass ethnisch-kulturelle Hintergründe das tägliche Zusammenleben in der Gesellschaft – und damit verbundene Grenzziehungen, Zuschreibungen und Identitätsbildungen – immer im Zusammenwirken mit anderen Merkmalen der sozialen Differenzierung wie Alter, Geschlecht, Klasse, sexuelle Orientierung u. a. m. umfassend durchdringen (Vertovec 2007; Foner u. a. 2019). Ebenso sind »Ein- und Auswanderung« Phänomene, »die das Land massiv prägen und die diskutiert, reguliert und ausgehandelt, aber nicht rückgängig gemacht werden können« (Foroutan 2015). Eine postmigrantische Sichtweise impliziert somit, dass die »heterogene Grundstruktur« der Gesellschaft – unabhängig von einer damit verbundenen Wertung – politisch anerkannt werden muss und »Strukturen, Institutionen und politische Kulturen nachholend […] an die erkannte Migrationsrealität angepasst werden, was mehr Durchlässigkeit und soziale Aufstiege, aber auch Abwehrreaktionen und Verteilungskämpfe zur Folge hat« (ebd.).

Ein Blick auf die aktuell stattfindenden gesellschaftlichen und politischen Debatten in Deutschland über kulturelle Vielfalt und Konflikte zeigt, dass die soziale Realität von einer solchen »nachträglichen Anpassung« der strukturellen Gegebenheiten an bereits erfolgte Transformationen noch weit entfernt ist und sich die *erfahrene* kulturelle Pluralität des Alltags in wesentlichen Institutionen der Gesellschaft weiterhin nicht abbildet. Wie wir weiter unten zeigen werden, ist die Datenlage zur Abbildung kulturell-ethnischer Diversität in institutionellen Zusammenhängen selbst außerordentlich vage – und birgt zusätzlich die Herausforderung der (Nicht-)Beschreib- und Abbildbarkeit kultureller Pluralität an den für das Zusammenleben der Zivilgesellschaft zentralen Stellen und Einrichtungen. Die Institutionalisierung kultureller Vielfalt, die für die nachhaltige Transformation des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Sinne sozialer Teilhabe eine wesentliche strukturelle Voraussetzung darstellt, ist aber auch insgesamt mit anhaltenden politi-

schen Widerständen konfrontiert. Manifest wird dieser Widerstand sowohl in den Debatten über eine »deutsche Leitkultur« und »das Scheitern von Multikulturalismus« in den letzten Jahrzehnten, als auch am Fortbestand von institutionell verankertem Rassismus (Migrationsrat Berlin/Brandenburg 2011; Parallelbericht NSU 2015) und den insgesamt zähen Wendungen und Stillständen, die den Weg Deutschlands hin zu einer »Einwanderungsgesellschaft« bis heute kennzeichnen (Foroutan 2017). Ebenso verweist das unermüdlich beteuerte Anliegen öffentlicher Einrichtungen und privater Unternehmen – ebenso wie von Vereinen, Stiftungen, Parteien oder Kulturorganisationen –, dass sie »kulturell divers« werden *wollen*, auf die Tatsache, dass sie es bislang eben *noch nicht in der von ihnen angestrebten Weise* sind.

Diversität und Vielfalt sind in den letzten Jahren in der Tat zu Leitprinzipien institutioneller Transformation geworden, und dem Aspekt ethnisch-kultureller Pluralisierung wird hier oft eine besondere Bedeutung zugeschrieben. Annähernd jedes institutionelle Gefüge verfügt heute über eine *diversity policy*, die einen »vielfältigen« Arbeitsalltag sowie ein »buntes« (Netzwerk Unternehmen integrieren Flüchtlinge) und »weltoffenes« (Kienbaum 2019) Miteinander proaktiv gestalten will. Personelle Diversität soll nicht nur »toleriert« werden – es geht um deren »aktive Anerkennung und Wertschätzung« (Lederle 2007: 23), und in öffentlichen Einrichtungen zudem um die Implementierung rechtlicher Vorgaben. Von Unternehmen und Organisationen aus betrachtet ist die angestrebte Selbstdiversifizierung meist grundsätzlich positiv konnotiert. *Diversity management* wird als Chance und Schlüssel für »Erfolg« (Charta der Vielfalt) sowie als »Motor von gemeinsamer Kreativität und Innovation« (idm e.V.) beschrieben. Ebenso – und explizit nicht im Widerspruch zu ökonomischem Nutzen (Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration) – ist Vielfalt eine ethisch-moralische und politische Voraussetzung für die soziale »Legitimation« (vhs 2019) von Organisationen, ebenso wie für den »Abbau struktureller Benachteiligung« (von Dippel 2009) und »verbesserte Teilhabe« (Bertelsmann Stiftung 2018a: 75) in einer heterogenen Gesellschaft. Dass schließlich auch die Klientel von Institutionen selbst in aller Regel »divers« ist, gehört heute zu den Grundannahmen einer vielfältigen »Dienstleistungsgesellschaft« (ebd.: 9), die sich »fit für die Zukunft« (Hernstein 2017) in einer globalisierten Welt machen will.

So sehr das Streben nach Vielfalt jedoch integraler Bestandteil institutionell gewünschter – und teils bereits angestoßener – Wandlungsprozesse geworden ist, so gravierend scheinen zugleich die mit diesen Aspirationen

verbundenen strukturellen und affektiven Herausforderungen. Das Einfordern von Vielfalt in Unternehmen und Gesellschaft wird als »irritierend« und mit Blick auf sein »Potential für unproduktive, gar unheilvolle Konflikte« beschrieben (idm e. V.). Arbeitgeber*innen befürchten, dass »der Umgang mit Vielfalt« – angesichts makrogesellschaftlicher Debatten über Migration, Flucht und globalen Wandel und damit verbundene Dynamiken politischer und sozialer Polarisierung – für die beteiligten Akteur*innen »eine Überforderung bedeuten« kann (Diehl 2017). Ebenso gibt es längst erhebliche Frustrationen bezüglich der Nichteinlösung neoliberaler Diversitätsversprechen, wenn *diversity policies* etwa nicht aktiv durch die entsprechende Leitungsebene umgesetzt werden und im Prozess der administrativen Bearbeitung »verhungern« (Wenzel 2019). Vor diesem Hintergrund beziehen Antidiskriminierungsstellen die hier potenziell auftauchenden Hürden aktiv in ihre Arbeit ein, um ausgrenzende Praktiken in Organisationen und Unternehmen nicht nur zu exponieren, sondern mittels eigens eingerichteter Beschwerdestellen den Betroffenen zu ihrem Recht auf Gleichbehandlung zu verhelfen (ADA Bremen). Zahlreiche Publikation aus den Gender Studies, den Critical Race und Postcolonial Studies kritisieren zudem die analytische Vagheit und normative Aufladung des Diversitätsbegriffs selbst, die aus ihrer Perspektive strukturellen Rassismus ebenso überdecken wie den hartnäckigen Fortbestand sozialer Ungleichheit (Davis 1996; Ahmed 2012). Es ist kein Zufall, sondern ein signifikantes Merkmal der Debatte um kulturelle Vielfalt in Deutschland, dass sich das wachsende Werben für Diversität ab den 2000er Jahren zeitgleich zu den NSU-Morden vollzog, die sowohl in der Aufdeckung als auch der gerichtlichen Aufarbeitung auf tief verankerte Rassismen in staatlichen Institutionen verwiesen (Ayata 2016; vgl. auch Ayata in diesem Band). Ebenso stehen dem Streben nach Gleichbehandlung im Zuge von Diversitätspolitiken anhaltende – und über viele Jahre hinweg wachsende – soziale Ungleichheiten in Deutschland gegenüber, die insbesondere hinsichtlich der geringen »Aufstiegsmobilität« zwischen verschiedenen sozialen Schichten bestehen (OECD 2018) und die zugleich auf die untrennbare Verwobenheit von Race, Klasse und Gender in der Frage nach Chancengleichheit verweisen (Foroutan 2017: 216).

1. Fragestellung des Bandes

In diesem Essayband beleuchten wir, wie Konflikte und Kämpfe um kulturelle Vielfalt das institutionelle Leben in Deutschland verändert und affektiv geprägt haben. Auf vielen institutionellen Feldern sind Begriffe wie kulturelle Vielfalt oder Diversität umstritten. Das gilt auch und gerade für die sozial- und geisteswissenschaftliche Forschung, denn kulturelle Diversität steht nicht nur als politisches Postulat, sondern auch als analytische Kategorie zur Diskussion: Ist der Begriff trennscharf genug, um die Dynamiken institutioneller Konflikte präzise zu verstehen? Ist kulturelle Diversität überhaupt sinnvoll definierbar? Geht ihre Erforschung zu Lasten der Beschäftigung mit anderen Dimensionen von Differenz – wie etwa soziale Ungleichheit oder Geschlecht?

Was kulturelle Diversität bedeuten soll, ist in vielen Diskussionen – auch über die Wissenschaft hinaus – alles andere als klar und wird von unterschiedlichen Akteur*innen je verschieden definiert. Wir gehen deshalb der Frage nach, wie »kulturelle Vielfalt« in ausgewählten Bereichen des institutionellen Alltags in Deutschland – der Bildung, des Gesundheitswesens, des Theaters, der Literatur, der Medien, der Migrationsverwaltung, des urbanen Regierens u. a. m. – diskursiv und performativ hergestellt, modifiziert oder aber negiert wird. Wir gehen davon aus, dass in jedem dieser institutionellen Bereiche – und in den konkreten institutionellen Settings, über die wir schreiben – spezifische Definitionen von »Kultur« und »kultureller Diversität« hervorgebracht werden, die zudem zu kontextabhängigen Aspirationen und Praktiken bezüglich der Implementierung der hier aufgerufenen Vielfalts-Kategorie führen. Eine solche Pluralität von Diversitäts- und Kultur-Definitionen, -Praktiken und -Repräsentationsweisen muss dabei nicht im negativen Sinne eine Hyper-Fragmentierung des übergreifenden Anliegens nach einer ›adäquaten‹ Abbildung kultureller, ethnischer und migrantischer Realitäten im institutionellen Alltag darstellen. Vielmehr sind es genau die heterogenen Bestrebungen einzelner Akteur*innen nach Veränderung – ebenso wie die durch sie artikulierten Hoffnungen, Erfolge und Frustrationen – die *im Zusammenspiel* und in ihren *multiplen Reibungen* das Potenzial, ebenso wie das mögliche Scheitern oder das aktive Blockieren der kulturellen Diversifizierung von Institutionen in der Gesellschaft als gelebte soziale Realität verdeutlichen.

Institutionen sind gesellschaftliche Einrichtungen, die historisch gewachsen sind und die immer einen Spiegel der sozialen und politischen Verhältnisse ihrer Zeit darstellen. Neben vielen weiteren und je spezifischen Funk-

tionen dienen Institutionen einer Stabilisierung des Zusammenlebens und steuern dessen Wandel normativ. Diversifizierung – oder auch andere, damit teils überlappende Prozesse wie politische und gesetzliche Neuausrichtungen, Neoliberalisierung oder die digitale Transformation – bergen das Potenzial, solche Stabilisierungen – oder kontrollierte Wandlungsprozesse – grundsätzlich aufzubrechen. Aus solchen Dynamiken der Verflüssigung können sich Spannungen entfalten, deren politische und affektive Implikationen die Beiträge des Bandes an konkreten Beispielen beleuchten. Diversitätsdebatten in und um Institutionen sind dabei auch deshalb analytisch anspruchsvoll und politisch komplex, weil Institutionenbegriffe unterschiedliche Ebenen zueinander in Beziehung setzen: Es geht einerseits um konkrete Organisationen mit Sitz und Adresse, andererseits aber auch um Leitideen wie Bildung, Familie, Religion oder Kunst, die zu den festen Einrichtungen der Gesellschaft gehören. Weitreichende politische Entscheidungen stehen ebenso zur Debatte wie ganz alltägliche, repetitive Handlungsmuster und Selbstinszenierungen. Die Frage nach Diversität kann sich prinzipiell auf alle diese Ebenen beziehen, führt dann aber zu je unterschiedlichen Konflikten und Problemlagen. So kann eine Institution zum Beispiel Akteur*innen mit unterschiedlichsten kulturellen Hintergründen einbeziehen, sich hinsichtlich ihrer Leitidee aber alles andere als vielfältig präsentieren – und umgekehrt.

Unter »Kulturen der Reibung« verstehen wir in diesem Band Formen des Zusammenlebens und -arbeitens, in denen kulturelle Differenzen und Pluralität anerkannt, begrüßt und die mit ihnen möglicherweise verbundenen Konflikte ausgetragen werden. Die hier versammelten Beiträge widmen sich dabei insbesondere der solche Konstellationen grundierenden, komplexen Affektivität. Wir meinen, dass eine Analyse der affektiven Dimension von Diversifizierungsprozessen viel zum Verständnis der mit ihnen verbundenen Potenzialen und Problemen für die Institutionen beitragen kann. Die Metapher der Reibung weist darauf hin, dass Diversifizierungsprozesse in Institutionen Bewegung und Dynamik erzeugen. Sie eignet sich zur Betonung von Ambivalenzen und trägt der Tatsache Rechnung, dass kulturelle Diversität in Institutionen weiterhin keine Selbstverständlichkeit ist. Unter affekttheoretischen Gesichtspunkten stellt sich unter anderem die Frage, wie sich »kulturelle Diversität« zu »affektiver Diversität« verhält. Führen eine kulturelle Heterogenisierung – oder eine damit verbundene kulturelle Entdiskriminierung – von Institutionen automatisch auch zu einer konstruktiven Aushandlung »affektiver Diversität«? Welches sind die »affektiven Arrangements« (Slaby u. a. 2017), die es Institutionen ermöglichen, kulturelle Diver-

sität zuzulassen und produktiv zu machen – oder aber Prozesse kultureller Heterogenisierung über die bereits etablierte Norm hinaus abzuwehren? Jeder der hier versammelten Beiträge beleuchtet – mit Blick auf seinen jeweiligen Untersuchungsgegenstand – die im Folgenden aufgeworfenen Analyseachsen, die das Spannungsfeld von kultureller Diversifizierung und Vielfalt im institutionellen Alltag in Deutschland sowohl kennzeichnen als auch das mit diesen Herausforderungen verbundene Transformationspotenzial von Institutionen markieren. Insbesondere geht es dabei um die historische Einordnung von Vielfaltspolitiken und der mit diesen verbundenen kritischen Perspektiven, ebenso wie die Frage nach der Mess- und Definierbarkeit kultureller Pluralität sowie die performative Praxis und Repräsentation von Diversität in spezifischen institutionellen Feldern. Des Weiteren setzen sich die Beiträge des Bands mit dem Konzept der »affektiven Diversität« auseinander, mit dem sich die vielschichtigen affektiven Dynamiken institutioneller Diversifizierung fassen lassen, und gehen schließlich auf die eigene Positioniertheit im Schreiben über kulturelle Diversität ein.

Mit diesem Band zeigen wir, dass die Institutionalisierung von kultureller Vielfalt ein Prozess ist, der in Abhängigkeit vom jeweiligen institutionellen (Um-)Feld – oder aber spezifischer organisatorischer Einheiten – sehr unterschiedlich erfahren, diskutiert, umgesetzt oder auch blockiert wird. Gleichzeitig ist dieser Prozess für die Stärkung von sozialer Teilhabe und Chancengleichheit unumgänglich, um den in der Gesellschaft bestehenden Dynamiken von Exklusion und Diskriminierung strukturell zu begegnen. Aus unserer Sicht als Herausgeber kann der Begriff der »kulturellen Diversität« bzw. »Vielfalt« nach wie vor einen produktiven Zugang zu den hier entstehenden Dynamiken und transformativen Potenzialen eröffnen – *gerade weil* dieser Begriff bereits mit einer umfassenden kritischen politischen und wissenschaftlichen Einordnung verknüpft ist. Ein mögliches Resultat von Debatten über kulturelle Vielfalt bzw. Diversität kann dabei sein, dass die Begriffe selbst bereits so problematisch geworden sind, dass sie als Leitziele und -werte institutioneller Transformation – oder als wissenschaftliche Analysekategorien – nicht mehr konsensfähig sind. Nicht zur Disposition stehen hingegen die Themen und Anliegen, die die kritische Debatte über gesellschaftliche Teilhabe in den letzten Jahren mit Blick auf die Adressierung tiefliegender kultureller und sozialer Ungleichheiten und Diskriminierungen – und über den symbolischen bzw. ökonomischen Akt von neoliberalem *diversity management* hinaus – herausgestellt hat. All dies sind keine Debatten, die alleine von denjenigen initiiert und ausgetragen werden können,

die sich für die *eigene* gesellschaftliche Inklusion einsetzen – oder aber spezifische kulturelle Sichtweisen und Positionen in anderer Weise diskriminiert sehen. Vielmehr sind in dieser Hinsicht gerade auch diejenigen gefordert, die den Umgang mit kultureller Pluralität innerhalb von Institutionen aktuell definieren und die damit – in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen strukturellen Position – für institutionelle Transformation von innen eintreten können. Dieser Band möchte insofern auch dazu anregen, solche Prozesse aus dem universitären Umfeld heraus zu reflektieren und aktiv mitzugestalten.

2. Diversität in historischer Perspektive

Programmatik und Begriff der kulturellen Diversität sind eng mit der Geschichte der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, des Black Power Movement und der daraus erwachsenen gesellschaftlichen Reformprojekte verknüpft (vgl. Hofmann 2012: 23–26). In den antirassistischen Kämpfen der 1960er Jahre war der Begriff *diversity* selbst allerdings noch nicht präsent. Er wurde erst für eine spätere Phase der Bewegung prägend, als die revolutionären Energien der Massendemonstrationen und Straßenkämpfe in eher kleinschrittige rechtliche und institutionelle Reformmaßnahmen übersetzt wurden. Auf der Grundlage des *Civil Rights Act* von 1964 und des *Voting Rights Act* von 1965 wurden im Folgejahrzehnt zunächst offenkundigste Rechtsungleichheiten zwischen den US-amerikanischen Bevölkerungsgruppen abgebaut. In den 1970er Jahren folgten gezielte Maßnahmen einer Affirmative Action, teilweise auf Quotenregelungen zurückgreifend, an Universitäten, bei der Polizei, in medizinischen Einrichtungen und anderen gesellschaftlichen Institutionen (vgl. Salzbrunn 2014: 28). Diese Maßnahmen waren von anhaltender Kritik und zum Teil heftigen Ablehnungsreaktionen begleitet, die im Jahrzehnt der Präsidentschaft von Ronald Reagan (1981–89) auch politisch Oberhand gewannen (Wilson u. a. 1991).

Die Durchsetzung des Diversitätsbegriffs als gesellschaftspolitisches Konzept im Zusammenhang mit den ökonomischen Reformprozessen der 1980er Jahre fiel somit in den USA wohl nicht zufällig in die Zeit eines starken politischen Gegenwinds gegen Affirmative Action und proaktive Antidiskriminierungspolitik. Darin könnte sich eine strukturell defensive Ausrichtung zeigen, die dem Konzept zumindest in seinen frühen Ausprägungen eingeschrieben war. So interpretieren etwa Henderson und Herring (2011)

diversity als einen »neoliberalen« Versuch, Politiken der Inklusion und das Engagement gegen fortbestehende Ungleichheiten in der Gesellschaft auf neue Weise zu legitimieren (ebd.: 632):

> »On the one hand, diversity ideology represents white elites' taming of what began as a radical fight for African-American equality. On the other hand, the ideology of ›diversity‹ was a neoliberal response to reactionary blowback against affirmative action. As Berrey (2007) suggests, neoliberal elites used diversity ideology to frame racial inclusion in language that was more politically palatable to whites and to broaden the politics and discourse of inclusion beyond concerns about race or inequality. In doing so, they transformed the terms of institutional inclusion to accommodate demands in the post-civil rights era.«

Das von den Autor*innen gewählte Attribut »neoliberal« verweist auf zwei Besonderheiten der Diversitätspolitik der 1980er Jahre: Zum einen ging sie – in partiellem Gegensatz zu früheren antirassistischen Protestbewegungen – mehr von den gesellschaftlichen Eliten als von *grassroots*-Initiativen aus. Zum anderen waren profitorientierte Unternehmen zur Adaption von *diversity*-Leitbildern oft schneller bereit als staatliche oder kommunale Institutionen, passte doch das Bekenntnis zu kultureller Diversität zur allgemein gesteigerten Aufmerksamkeit für »Unternehmenskulturen« und weniger hierarchische Ansätze im Management. Jenseits neoliberaler Kosten-Nutzen-Rechnungen erwies sich Diversität aber auch als eine Möglichkeit, den politischen Kampf für gesellschaftliche Gleichberechtigung und Inklusion auf weitere benachteiligte Bevölkerungsgruppen auszudehnen. Der Begriff unterstrich die Notwendigkeit, Diskriminierungen aufgrund sexueller Orientierung, *disability*, religiösem Bekenntnis, ethnischer Zugehörigkeit etc. nicht isoliert, sondern in ihren Zusammenhängen und Wechselwirkungen zu betrachten. Auch die Vermittelbarkeit der Diversitäts-Agenda mit feministischen Anliegen stand früh zur Diskussion: Wie groß war die Gefahr, dass eine pauschale Proklamation von kultureller Diversität viel spezifischere, feministisch, anti-klassistisch oder antirassistisch begründete Forderungen überdeckte (Fraser 1995; vgl. von Braunmühl 2009; Smykalla/Vinz 2011)? Diese Stoßrichtung der Kritik hat sich seit den 1990er Jahren intensiviert. So wurde etwa vor einer »Kulturalisierung« von sozialer Ungleichheit gewarnt (Michaels 2006). Oft artikulierte sich der Verdacht, dass die Rede von kultureller Diversität summa summarum – und aller reformistischen Rhetorik zum Trotz – eher einer Bewahrung des gesellschaftlichen Status quo – basierend auf den Kategorien Klasse, Gender und Race – Vorschub leiste (Davis 1996: 41; vgl. Walcott 2019). Im Konzept der sogenannten *critical diversity* wird versucht, diese Kritikpunkte konstruktiv

aufzugreifen, indem der Gedanke der Diversität beispielsweise konsequent mit politischen Forderungen nach Gleichheit (*equity*) und Parität (*parity*) verbunden wird (Zanoni u. a. 2010: 9; Steyn 2018).

In Europa wurden Diversitätsdiskurse gegenüber Nordamerika erst mit einiger Verzögerung rezipiert, so dass die bereits entwickelten kritischen Einwände gleichsam mit übernommen wurden. Im deutschsprachigen Raum setzte sich das Konzept – etwa auch im Vergleich zu Großbritannien – besonders spät seit den 1990er Jahren durch. Auch in Deutschland gab es dabei eine spezifische Vorgeschichte, die vor allem an die Multikulturalismus-Debatten der 1980er und frühen 1990er Jahre anknüpfte, aber zugleich auch vor dem Hintergrund der Geschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert verstanden werden muss. Nach 1990 erreichte das in Frankfurt am Main eingerichtete »Amt für multikulturelle Angelegenheiten« unter der Leitung von Daniel Cohn-Bendit eine erste interkulturelle Öffnung der Stadtverwaltung. Die in Frankfurt, aber auch von sogenannten kommunalen »Ausländerbeiräten« in anderen Städten verfolgte Politik ähnelte in vielem bereits den später unter dem Begriff Diversität geforderten Erleichterungen des Zugangs zu (insbesondere großstädtischen) Institutionen. Aus unterschiedlichen politischen Richtungen und unter dem Eindruck wachsender rassistischer Gewalt nach der Wiedervereinigung wurden diese Öffnungsbemühungen allerdings bald als »Multikulti«-Illusion abgetan (bilanzierend: Cohn-Bendit/Schmid 2003; Neubert u. a. 2002). Nachdem selbst unter Befürworter*innen nur noch zurückhaltend mit entsprechenden Terminologien umgegangen wurde, verschwand »Multikulturalität« aus den öffentlichen Diskursen und die Rede von kultureller Diversität trat in gewisser Weise an ihre Stelle – mit weniger klar gegebener Verankerung in den linken politischen Parteien und alternativen Milieus.[1]

Auch in Deutschland war der Diversitätsdiskurs somit, ähnlich wie in den USA, vornehmlich an Institutionen und Organisationen gebunden und entzog sich damit gleichzeitig jeglicher Verbindung zu potenziell gesamtgesellschaftlichen Debatten über Rassismus, kulturelle Diskriminierung und soziale Ungleichheiten. Er gewann insbesondere ab Mitte der 2000er Jahre Einfluss auf Unternehmenskulturen (»Diversity Management«, vgl. die »Charta der Vielfalt« 2006) und Einrichtungen des Bildungssektors (Salz-

1 Eine wichtige Zäsur in der Debatte über Multikulturalismus stellten auch die Anschläge vom 11. September 2001 in den USA und der daran anschließende »Global War on Terror« dar, der auch in Deutschland kulturelle Konflikte – vor allem aber auch islamophobe Tendenzen – beförderte bzw. neu sichtbar machte.

brunn 2014: 119–125). Im Kunst- und Kulturbereich verband sich der Diversitätsbegriff mit einer Verlagerung der Aufmerksamkeit von prestigeträchtigen internationalen Kooperationen (mit entsprechenden Debatten über Interkulturalität bzw. Transkulturalität) zur lokalen Vielfalt der potenziellen Mitwirkenden und Zielgruppen – und den zwischen ihnen bestehenden Machtverhältnissen. Weit mehr als die ältere Forderung nach interkultureller Öffnung stieß die Thematisierung von Sexismus, Heterosexismus, Klassismus und Rassismus in den Institutionen auf offene und subkutane Widerstände, in denen Micossé-Aikins und Sharifi (2019) einen wesentlichen Hintergrund für die Konjunktur des Diversitätsbegriffs sehen (ebd.: 2):

> »Aufgrund dieser Verdrängung und Tabuisierung muss Antidiskriminierungsarbeit häufig unter dem Schirm anderer, eigentlich irreführender, aber akzeptierter Labels stattfinden: Interkultur, interkulturelle Öffnung, (kulturelle) Integration und neuerdings: Diversity. Unter den Labels finden sich jedoch auch zahlreiche Konzepte, die mit Macht- oder Diskriminierungskritik und damit dem tatsächlichen nachhaltigen Abbau von Ausschlüssen wenig zu tun haben. Häufig geht es dann um ›Begegnung‹, ›Austausch‹, ›Lernen über andere Kulturen‹ usw.«

Wo eine tiefergehende Diskriminierungsanalyse und -kritik unterbleibt, werden Diversitätsinitiativen den Autorinnen zufolge nach anfänglichem Optimismus schnell wieder ausgebremst.

Dass Diversität in den letzten Jahren auch in der gesellschaftlichen Diskussion über den Umgang mit Geflüchteten verstärkt auftaucht, weist auf eine für Deutschland charakteristische Koppelung von Diversität mit Migrationsdiskursen hin. Während sich *diversity* in den USA (und ähnlich in Kanada und Großbritannien) in der Tradition der Bürgerrechtsbewegung auf den internen Ausgleich und Gerechtigkeit zwischen Bevölkerungsgruppen bezog, wurde sie im deutschsprachigen Raum von Beginn an stark mit Migration und Zuwanderung assoziiert (wenngleich Migrant*innen auch in Deutschland bereits seit Generationen im Land lebten und leben). Die in dem Konzept angelegte, breite Perspektive auf unterschiedlichste Zugehörigkeiten und Diskriminierungen wird in dieser Art der Anwendung folglich nicht immer realisiert. Auch wurde kritisiert, dass *diversity management* im Kontext von Migration und Flucht primär darauf ausgerichtet ist, kulturelle Differenz innerhalb eines größeren nationalen Rahmens regierbar zu machen. Insbesondere werden hierdurch Hierarchien geschaffen zwischen ökonomisch und institutionell gut »integrierbaren« Migrant*innengruppen auf der einen Seite, und solchen, die als »problematisch« und »defizitär« gelten auf der anderen (Neuhold/Scheibelhofer 2010: 93). Was jeweils unter Di-

versität verstanden wird, muss in den Beiträgen dieses Bandes für die einzelnen institutionellen Kontexte je spezifisch betrachtet werden. Dazu trägt auch eine charakteristische Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bei: Kulturelle Diversität weist in den verschiedenen institutionellen Bereichen, die der Band beleuchtet, eine je eigene Geschichte wie auch eigene Rhythmen und Temporalitäten auf, die über das dominante Narrativ der US-amerikanischen und europäischen Herkunft von Vielfaltsdenken hinausweisen können. Deshalb nehmen alle Beiträge eine je eigene historische Reflexion ihrer Fragestellung vor.

3. »Kulturelle Vielfalt« kategorisieren und messen

Wie der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat, wird die Debatte über die Institutionalisierung kultureller Vielfalt nicht alleine dadurch kompliziert, dass es sehr unterschiedliche Zugänge zur Beschreibung gesellschaftlicher Heterogenität und Ungleichheit gibt, die wiederum auf divergierende historische und politische Zusammenhänge im Ringen um – sowie des Widerstands gegen – eine inklusivere Gesellschaft verweisen. Auch ist es – aufgrund ebendieser Pluralität ideologischer Interessen und Genealogien – hoch umstritten, ob und in welcher Weise der Begriff der Diversität – bzw. die Praxis des *diversity management* – *überhaupt* einen sinnvollen Weg hin zu mehr gesellschaftlicher Teilhabe aufzeigen kann. Lässt man sich aber trotz dieser Vorbehalte darauf ein, dass die Institutionalisierung sozialer und kultureller Heterogenität eine notwendige Voraussetzung für gesellschaftliche Teilhabe ist, wirft dies die Frage auf, wie »kulturelle Vielfalt« als Kategorie beschrieben und definiert – und mit Blick auf ihre Relevanz für institutionellen Handlungsbedarf gemessen und abgebildet – werden kann.

Ein Kernelement neoliberaler gesellschaftlicher Ordnungen und Denkweisen ist es, dass Phänomene zunächst quantifiziert werden müssen, um sie überhaupt zur Grundlage der Befassung – mit dem Ziel ihrer »Verbesserung« und »Optimierung« – machen zu können.[2] Metriken und datenba-

2 Die Geschichte des Messens – und (sozial-)wissenschaftlichen Erfassens – von Gesellschaften und gesellschaftlichen Phänomenen zum Zweck ihres Regierens ist eng mit der imperialistischen Expansion Europas in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Tilley 2011) und der Formation staatlicher Herrschaftspraktiken im 20. Jahrhundert (Scott 1998) insgesamt verbunden. Seit den 1980er Jahren sind dabei spezifische Formen des

sierte Analysen versprechen aufgrund der durch sie hergestellten »Evidenz« Transparenz hinsichtlich eines bestimmtes Phänomens und des daraus resultierenden Handelns, das dann – wenn auch aus der jeweiligen Perspektive der Analysierenden – alternativlos werden kann. Dieses Versprechen der demokratisierenden Macht von Zahlen (Rose 1991) in einer »Welt der Indikatoren« (Rottenburg u. a. 2015) ist die Ursache dafür, dass nicht nur Regierungen – und andere nationale bzw. supranationale Behörden und Institutionen –, sondern auch zivilgesellschaftliche Akteur*innen und Individuen weltweit ihre Diskurse und ihr Handeln heute an diesem generellen Diktum ausrichten. Selbst wenn quantifizierende Erhebungen und die ihnen zugrundeliegenden Verfahren immer wieder kritisch hinterfragt werden, sind Daten und Metriken eine allumfassende Denkfigur in sozialen und institutionellen Interaktionen geworden. Sie haben eine *produktive Kraft*, denn sie schaffen die Voraussetzung für die Transformation unserer Lebens- und Arbeitsumgebungen in einer Art und Weise, die ohne diese Indikatoren so nicht denkbar gewesen wäre (Beer 2015).

Wie ambivalent die Messung und Kategorisierung bestimmter Phänomene im Zusammenhang mit ihrer angestrebten Institutionalisierung dabei sein kann, verdeutlicht das Beispiel von Diversität – sowohl mit Blick auf die Komplexität der individuellen Komponenten des Konzepts als auch deren intersektionales Zusammenwirken. So bezieht zum Beispiel das Vielfaltsbarometer der Robert Bosch Stiftung von 2019 Diversität auf sieben Dimensionen: »Lebensalter, Behinderung, Geschlecht, sexuelle Orientierung, ethnische Herkunft, Religion und sozioökonomische Schwäche« (Arant u. a. 2019: 25). Gleichzeitig jedoch werden in der empirischen Untersuchung der Stiftung selbst alle diese Kriterien ausschließlich *einzeln* (das heißt nicht in ihren intersektionalen Wechselwirkungen) operationalisiert. Begründet wird dies mit dem Verweis, dass es »bisher kein Instrument [gibt], das den Facettenreichtum von Vielfalt nach wissenschaftlichen Standards adäquat misst« und dass die wenigen existierenden »mehrdimensionalen Skalen […] lückenhaft« seien (ebd.).[3] Des Weiteren liegen aber auch den *einzelnen* Dimensionen

Messens, Bewertens und Prüfens entstanden, die in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen »Exzellenz«, »Effizienz«, »Qualität« und »Transparenz« herstellen bzw. stärken wollen und die sowohl institutionelle Praktiken als auch individuelle Subjektivitäten nachhaltig verändert haben (Shore/Wright 2015: 22).

3 Dabei gibt es inzwischen durchaus eine wachsende Zahl quantitativer Studien, die intersektionale Ansätze – durchaus kritisch – operationalisieren (Doubrow 2008; Rouhani 2014).

statistischer Erhebungen zu Vielfalt kaum einmal einheitliche Definitionen zugrunde: So entsprechen zum Beispiel dem Begriff der »ethnischen Herkunft« im Vielfaltsbarometer der Robert Bosch Stiftung die Kategorien des »Migrationshintergrunds«, der »interkulturellen Besetzung«, der »nationalen Abstammung«, der »Internationalität« oder auch der »Mehrsprachigkeit« und »Weltanschauung« in zahllosen anderen analogen Untersuchungen (siehe dazu auch die oben formulierte Kritik von Micossé-Aikins/Sharifi 2019).[4]

Hinter jeder dieser wechselweise gebräuchlichen Begrifflichkeiten wiederum – die in der Zusammenschau im Wesentlichen die Kategorie der »kulturellen Diversität« statistisch abbilden wollen – verstecken sich komplizierte semantische, rechtliche und ideologische Debatten, die in quantitativen Erhebungen kaum einmal abgebildet werden können oder wollen. Eine Folge davon sind nicht nur eine »statistische(n) Unsichtbarkeit von Teilen der Bevölkerung mit höherem Diskriminierungsrisiko« (Baumann u. a. 2018: 15), sondern auch Bedenken bezüglich der Rechtmäßigkeit solcher Befragungen *an sich* (ebd.: 34). Ebenso wenig erfassen solche statistischen Kategorien aber auch die spezifischen Lebensrealitäten der betreffenden Personen selbst – zum Beispiel mit Blick auf die soziohistorischen Umstände, unter denen sie in einer gegebenen Lokalität als »kulturell anders« markiert werden (bzw. wurden), wie sie dieses »Anderssein« selbst empfinden, oder was ihre jeweilige religiöse oder sonstige Weltanschauung ist, die diese Differenz aus *ihrer* Sicht aufrechterhält oder aber im Zusammenspiel mit anderen Facetten der eigenen sozialen und beruflichen Identität hinfällig macht. Die hier aufscheinende, unter anderem aus solchen »Fehlkategorisierungen« (Beigang

4 Besonders präsent in quantitativen Studien ist die Kategorie des »Migrationshintergrunds«, die seit 2005 statistisch im Mikrozensus erhoben wird und die diejenigen Menschen erfasst, die entweder selbst – oder aber mindestens einer ihrer Elternteile – »die deutsche Staatsangehörigkeit nicht durch die Geburt« besaßen. Nach diesen statistischen Erhebungen hatten 2018 insgesamt 25,5 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen einen Migrationshintergrund. Rund die Hälfte dieser Menschen verfügte über eine ausländische Staatsbürgerschaft – wobei die Mehrheit von ihnen entweder aus der Europäischen Union (42,6 Prozent) beziehungsweise dem sonstigen Europa (27,8 Prozent), gefolgt von Asien (20,7 Prozent), Afrika (5,1 Prozent), den Amerikas (2,6 Prozent) und weiteren Teilen der Welt kamen (Quelle: https://de.statista.com/themen/4727/migration-und-integration/, letzter Zugriff 18.01.21). Insgesamt ist die Kategorie des »Migrationshintergrunds« stark umstritten, da sie zwar zum einen Integrationsprozesse sichtbar machen kann, zum anderen aber die »nicht-deutsche Herkunft« von Menschen in der Gesellschaft betont und diese damit (neu) ausschließt (Will 2020). Für eine kritische Befassung mit dem Begriff des »Migrationshintergrunds« unter – zu einem großen Teil – deutschen Bürger*innen siehe auch Ahyoud u. a. (2018).

u.a. 2017: 118) resultierende Diskrepanz zwischen Eigen- und Fremdzuschreibungen beschreibt zum Beispiel eine repräsentative Befragung betroffener Personen in Deutschland aus dem Jahr 2017 mit Blick auf den Aspekt der religiösen Zugehörigkeit folgendermaßen (ebd.: 118–119):

> »So kann eine Person sich beispielsweise auf Basis des Diskriminierungsmerkmals Religion und spezifisch auf Basis der zugeschriebenen Zugehörigkeit zum Islam diskriminiert fühlen, weil der_die diskriminierende Akteur_in sie dementsprechend wahrnimmt, auch wenn die Person in Wahrheit kein_e Muslim_in ist bzw. dies für sie keine relevante Zugehörigkeit ist. […] [Es wird] deutlich, dass Diskriminierungsstrukturen nicht nur anhand soziodemografischer Merkmale verlaufen und sichtbar gemacht werden können, da soziodemografische Kategorien nicht vollkommen deckungsgleich mit diskriminierungsrelevanten Merkmalen und Kategorisierungen sind. Deshalb ist es wichtig, auch die Betroffenen zu fragen, anhand welcher zugeschriebenen Gruppenzugehörigkeiten sie Diskriminierung erlebt haben.«

Das hier angeführte Beispiel der zugeschriebenen religiösen Zugehörigkeit – und damit verbundener Eigen- und Fremdwahrnehmungen – verweist somit auf die oft komplizierten, häufig schmerzhaften Erfahrungen, die individuelle Akteur*innen mit tendenziell essentialisierenden (vgl. Abu-Lughod 1991) und potenziell diskriminierenden Zuschreibungen kultureller Differenz machen. Selbst wenn die Personen, die diese Zuschreibung vornehmen, hier vielleicht ganz andere Intentionen haben, machen Praktiken des *diversity managament* kulturelle Differenzen (neu) sichtbar und reifizieren sie in oft problematischer Weise. Das Abzielen auf gesellschaftliche Teilhabe durch Vielfalts-Politiken – oder durch Diversitätsdiskurse, wie sie auch im Zusammenhang mit diesem Buch thematisiert werden – kann somit zu einer neuen »Fetischisierung« des Fremden führen, in der Praktiken und Systeme von Inklusion unweigerlich mit Dynamiken der Abgrenzung und Exklusion verbunden sind (Ahmed 2000). Verstärkt wird dies in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext, in dem solche Zuschreibungen und deren Wahrnehmung nicht unabhängig von Dynamiken des institutionellen Rassismus und der Diskriminierung von Muslim*innen im Arbeitsleben gedacht werden können, die auch in Deutschland verbreitet sind (Migrationsrat Berlin/Brandenburg 2011; Peucker 2010: 4–5).

Zusammengenommen mögen diese unterschiedlichen Dynamiken somit erklären, warum es letztlich noch sehr wenige statistische Erhebungen gibt, die »kulturelle« oder »ethnische« Vielfalt innerhalb institutioneller Felder in Deutschland in aussagekräftiger Weise abbilden oder beschreiben würden. Ausnahmen sind hier beispielsweise Erhebungen zum Bildungsbe-

reich, in dem der Aspekt der kulturellen Vielfalt unter der Kategorie des »Migrationshintergrunds« erfasst wird (Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2018: 172). Auch die Neuen Deutschen Medienmacher*innen haben 2020 eine Untersuchung zu Diversity und »interkultureller Vielfalt« im deutschen Journalismus vorgelegt, die sich jedoch ebenfalls vorwiegend auf den Migrationshintergrund von Medienpersonal konzentriert. Doch soll die Kritik an Quantifizierung im neoliberalen Zusammenhang, oder an den sozialen und politischen Unzulänglichkeiten bestimmter Kategorien der Messung, gleichzeitig bedeuten, dass solche Erhebungen überhaupt nicht mehr benötigt werden? Aus unserer Sicht wäre dies der falsche Schluss, da institutionelle Transformation heute kaum einmal ohne eine empirisch fundierte, und mit entsprechendem kulturellen und politischen Kapital vorgetragene, Problembeschreibung erfolgen kann. Auch der einführende Überblick von Ahyoud u. a. (2018: 16) zur Erhebung von Gleichstellungsdaten folgert daher, dass nach wie vor »[L]eider gilt: Wer nicht gezählt wird – zählt nicht.«

Die Beiträge in unserem Band zeigen vor diesem Hintergrund auf, wie und mit welchen Effekten Kategorien zur Beschreibung »kultureller« Vielfalt in spezifischen institutionellen Zusammenhängen zustande kommen, zu welcher Art von Problembeschreibungen sie mit welchen Auslassungen und Verzerrungen führen, und welche Formen des institutionellen Wandels sich hieraus (nicht) ergeben. Des Weiteren werden sie darlegen, dass eine solche kritische Auseinandersetzung mit Prozessen des Kategorisierens und Messens eine systematische Einbeziehung unterschiedlicher Stimmen und Sichtweisen – und vor allem auch derjenigen, deren gesellschaftliche Teilhabe durch die Institutionalisierung kultureller Vielfalt letztlich gestärkt werden soll – erfordert.[5] Gleichzeitig wird dieser Band jedoch auch deutlich machen, dass sich kulturelle Vielfalt nicht nur auf die soziostrukturelle Zusammensetzung von Institutionen bezieht, die üblicherweise auch Gegenstand quantifizierender Berichte und statistischer Messungen sind. Vielmehr ist kulturelle Vielfalt in spezifischen institutionellen Settings immer auch mit bestimmten performativen Praktiken und Repräsentationsweisen verbunden, die die Wahrnehmung einer Institution – sowohl nach innen als auch nach außen – in zentraler Weise konstituieren.

---

5 Beispielsweise hat der im Frühjahr 2020 durch den Verein EOTO – Each One Teach One e.V. initiierte »Afrozensus« das Ziel, »die Lebensrealitäten, Diskriminierungserfahrungen und Perspektiven Schwarzer, afrikanischer und afrodiasporischer Menschen« und ihre damit verbundenen »Erwartungen an Politik und Gesellschaft« zu erfassen (https://afrozensus.de/, letzter Zugriff: 18.01.21).

4. Repräsentationsformen und Inszenierungen

Die Kultur einer Institution manifestiert sich nicht allein in ihrer personellen Zusammensetzung sowie in Normen, Konventionen und Handlungsstilen, sondern auch in Texten, Bildern, Filmen, Raumgestaltungen und anderen Repräsentationsformen (Lordon 2015; Seyfert 2011). Was kulturelle Diversität bedeutet und worin sie sich zeigt, muss entsprechend auch an textuellen und (audio-)visuellen Hervorbringungen untersucht werden, wie sie in institutionellen Praktiken regelmäßig entstehen. Eine besondere Herausforderung besteht in der Kombination beider Perspektiven. Denn affektive Reibungen und Konflikte, die zwischen den kulturell divers orientierten Akteur*innen einer Institution bestehen mögen, müssen sich in den textuellen und visuellen Repräsentationen dieser Institution nicht unbedingt spiegeln. Umgekehrt können die öffentlich exponierten Repräsentationen einer Institution eine kulturelle Diversität zur Schau tragen, die der tatsächlichen, statistisch erhebbaren Sozialstruktur innerhalb des institutionellen Gefüges gar nicht entspricht (vgl. Goebbels u. a. 2011). Solche Diskrepanzen zwischen verschiedenen Registern und Kriterien von Diversität sind verbreitet. Auch daraus erklärt sich die Skepsis, mit der Diversitätsdiskurse heute oft konfrontiert sind.

Es hat sich als notwendig erwiesen, den Hochglanzbildern von heterogenen Teams, den demonstrativen Gesten kommunikativer Offenheit wie auch den vollmundigen Texten der institutionellen Diversity-›Leitbilder‹ zu misstrauen, weil die Schauseite einer Institution eben oft pluraler, diverser und offener anmutet, als es deren reale Ein- und Ausschlussmechanismen erlauben. Jedoch erscheint auch eine schroffe Gegenüberstellung von ›Schein und Sein‹ irreführend, denn das sprachliche, bildliche und performative Heraufbeschwören von kultureller Diversität bleibt vermutlich nicht ohne institutionellen Effekt: Kann eine Institution schon dadurch offener und zugänglicher werden, dass sie *von sich behauptet*, kulturell divers zu sein? Nicht selten scheinen institutionelle Rhetoriken von Diversität durch solche Hoffnungen legitimiert. Das Bekenntnis zu kultureller Diversität, niedergelegt in Texten, Manifesten und Deklarationen, soll die Bedingungen des Zusammenlebens in der betreffenden Institution bereits nachhaltig verändern, ohne dass beispielsweise die Rekrutierungsmechanismen realiter verändert würden. So zeigt sich in den Diversity-Strategien der Institutionen ein bemerkenswertes Vertrauen in die performative Kraft von Gesten, Texten und Bildern, dessen Hintergründe und Motivationen genauerer Untersuchung bedürfen.

Zu beachten ist, dass Institutionen selten direkt ihre Akteur*innen, Mit-

glieder, Teilnehmer*innen repräsentieren. Geht man mit Teilen der neueren Institutionenforschung davon aus, dass zu einer gesellschaftlichen Institution eine bestimmte Grundidee (*idée directrice*) gehört (Hauriou 1965: 36), dann stellt sich die Frage, ob auch auf der Ebene dieser institutionellen Grundideen eine Vervielfältigung und Öffnung möglich ist. Wieviel symbolische Diversität kann eine Institution ermöglichen, ohne ihre Erkennbarkeit einzubüßen? An den Institutionen der Künste – Theatern, Museen, Verlagen, Festivals etc. – wird das Spannungsverhältnis zwischen akteursbezogenen Vorstellungen von kultureller Diversität einerseits und einer Diversität der Repräsentationen und Darstellungsweisen andererseits markant deutlich. Institutionen dieses Typs sind in funktioneller Hinsicht auf die Produktion und Präsentation von Kunstwerken und künstlerischen Praktiken ausgerichtet. Kunstwerke und künstlerische Praktiken kennen eigene Kategorien und Maßstäbe von kultureller Diversität. So arbeiten etwa Theater und Tanzhäuser daran, in ihren Spielplänen Darstellungsformen und Aufführungstraditionen unterschiedlichster kultureller Prägung zur Geltung zu bringen. Kunstmuseen versuchen in ihrer Programmgestaltung – oft vermittelt über neue kuratorische Prinzipien und Praktiken – eine größere Vielfalt von Kunstformen aus Regionen jenseits der globalen Kunstmetropolen zu berücksichtigen. Solche Diversifizierungsstrategien stehen aber nur in einem losen Zusammenhang mit der soziokulturellen Struktur der institutionellen Akteur*innen. Am Beispiel des Theaters ließe sich diese Komplikation wie folgt zuspitzen: Die kulturelle Diversität der gebotenen Inszenierungen ist nicht zu verwechseln mit der Diversität der am Theater Beschäftigten oder gar mit der soziokulturellen Struktur des Publikums. Umgekehrt kann man aber auch nicht behaupten, dass diese verschiedenen Register von Diversität gar nichts miteinander zu tun hätten.

An der in Deutschland vor allem um die Spielzeit 2012/13 in den Theatern heftig geführten Blackfacing-Debatte zeigt sich diese Komplexität mit besonderer Brisanz (vgl. Kalu 2012, 2014). Die Diskussion entzündete sich unter anderem an einer Inszenierung von Herb Gardners *Ich bin nicht Rappaport* am Berliner Schlosspark-Theater, in der die Rolle des afroamerikanischen New Yorkers Midge Carter von dem weißen Schauspieler Joachim Bliese in schwarzer Schminke gespielt wurde. In der Folgezeit fiel auf, wie verbreitet im deutschen Theater nach wie vor eine rassistisch konnotierte Schminkpraxis war, die an die diskriminierenden Minstrel Shows der US-amerikanischen Theatergeschichte erinnern konnte. Fragen von kultureller Diversität waren in dieser Debatte, die unter anderem von der in Berlin gegründeten Vereinigung Bühnenwatch weitergetragen wurde, unterschwellig stets präsent, wobei in den

gegenläufigen Argumentationen sehr unterschiedlich auf den Topos der Diversität Bezug genommen wurde: Die Aktivist*innen von Bühnenwatch verbanden ihre Kritik an rassistisch konnotierten Darstellungspraktiken mit der Forderung nach einer stärkeren Präsenz afrodeutscher Schauspieler*innen in den Ensembles. Die Gegner*innen von Bühnenwatch sahen in der Forderung, People of Color im Theater grundsätzlich von schwarzen Darsteller*innen spielen zu lassen, dagegen essentialistische Vorstellungen von Authentizität am Werk. Die Debatte warf ein grelles Licht auf Diversitätsdefizite und rassistische Praktiken des Theaters in Deutschland, aber sie verdeutlichte auch, dass Repräsentationsformen nicht unabhängig von der Frage verstanden werden können, wer repräsentiert und wer die Repräsentationen wahrnimmt.

Wenn es um Repräsentationsformen und Darstellungsweisen geht, ist immer auch mit der Frage zu rechnen, inwiefern eine kulturelle Diversität des Repertoires einzelnen Geschmacksgemeinschaften (*aesthetic communities*) empfohlen oder gar vorgeschrieben werden kann (Vattimo 1992). Starke Interessengruppen setzen sich ebenso leidenschaftlich wie einseitig für die Pflege bestimmter Darstellungstraditionen ein (die italienische Oper, die plattdeutsche Dichtung, das klassische Ballett) und fordern von »ihren« jeweiligen Institutionen, sich auf die Weiterführung solcher Einzeltraditionen zu konzentrieren. Diese Gemengelage kann es den betreffenden Institutionen schwer machen, sich eine interne Diversitäts-Agenda zu verordnen. Statt einer ubiquitären Diversität wird dann eher ein vielfältiges Nebeneinander von je in sich homogenen Institutionen mit klar konturierter ästhetischer Programmatik befürwortet. Auch im religiösen Feld sind solche kulturell homogenen Institutionen weiterhin anzutreffen, wenn etwa Kirchen auf bestimmten kulturellen Orientierungen und rituellen Regeln insistieren, deren Akzeptanz sie allen ihren Mitgliedern unter Berufung auf eine spezifisch religiöse Legitimation vorschreiben. Ebenso besteht eine starke affektive Diskrepanz, wenn sich eine nationale Kulturinstitution wie das Humboldt Forum als Ort kultureller Vielfalt und kolonialismuskritischer Auseinandersetzungen inszeniert – diesen Anspruch aber weder in den eigenen Strukturen noch in seinen symbolisch-materiellen Praktiken überzeugend abbildet (vgl. dazu Ivanov und Bens in diesem Band). Gibt es also Institutionenkulturen, die *diversity policies* im Hinblick auf ihre Repräsentationen und Darstellungsweisen auch in Zukunft nur schwer adaptieren können oder wollen? In welchen Bereichen wird eine solche Resistenz gegen eine materiell verankerte kulturelle Diversität durch wen toleriert, und mit welchen Legitimationen? Auch diese Fragen werden in den Essays des Bandes auszuloten sein.

Die symbolische Dimension von Institutionen ist für unseren Band deshalb zentral, weil Kämpfe um kulturelle Vielfalt im Wesentlichen auch auf dieser Ebene der Repräsentation und Inszenierung ausgetragen werden. *Diversity policies* sind auch und gerade Symbolpolitik und entsprechend mit allen Problemen behaftet, die politisches Handeln auf der diskursiv-performativen Ebene mit sich bringt. Fast automatisch stellt sich die Frage nach dem Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit oder nach der gezielten Inszenierung von »Kritikspektakeln«, die außerhalb von Darstellungen und Repräsentationen scheinbar keine Wirkung haben – oder gar zu einer institutionellen Integration der Kritiker*innen *in hochprekärer Weise* führen (Steyerl 2006: 79). Die Konflikte, die über Diversität öffentlich und innerinstitutionell ausgetragen werden, haben direkte Folgen für das affektive Fundament einer Institution. In ihren symbolischen Einsätzen und Repräsentationen sind Institutionen in gesellschaftliche Diskurse eingebunden, die die Grenzen der Institution überschreiten. Mit ihren Repräsentationen sind sie der Öffentlichkeit zugewandt und finden sich in gesellschaftlichen Debatten wieder, auf die sie reagieren müssen. Entsprechend wichtig ist es für die Beiträge in diesem Band, das Verhältnis von institutioneller Praxis und Erfahrung zu heterogenen Öffentlichkeiten mitzubedenken (Balme 2014: 22–46).

5. Affekte institutioneller Diversifizierung

Nach Andreas Reckwitz (2016) sind spätmoderne Gesellschaften durch »Regime der Kulturalisierung« geprägt, die individuelles und kollektives Leben – in oft widerläufiger Weise und über den von Samuel Huntington in den frühen 1990er Jahren prognostizierten »Clash der Zivilisationen«[6] hinaus – kennzeichnen. Auf der einen Seite ist »Kultur« zu einem Objekt des ästhetischen Konsums geworden, der Lebensstile in allen Bereichen des Alltags – des Berufs, des Essens, der Beziehungen, der Freizeitgestaltung und des Reisens – prägt. Da diese individuellen und kollektiven Lebensstile zudem in einem globalisierten Attraktivitäts- und Attraktionsmarkt situiert sind, ist »Diversität […] in diesem Kontext per se positiv besetzt, weil sie den Raum

6 Nach Huntington sind die in der Globalisierung aufeinandertreffenden kulturellen Denk- und Lebensweisen letztlich durch ihre Unvereinbarkeit gekennzeichnet. Sie führen aus seiner Sicht somit unweigerlich zu einem »antagonistischen Kampf zwischen diversen Kulturen und ihren ›kulturellen Mustern‹« (Reckwitz 2016).

der kulturellen Ressourcen ausdehnt und zu ›bereichern‹ verspricht« (ebd.). Auf der anderen Seite sind solche Prozesse der »sozialen Öffnung« aber auch untrennbar mit Dynamiken kultureller Abgrenzung verbunden, die Kollektive in neuer Weise reifizieren und ihren jeweiligen Eigenheiten einen spezifischen Wert zuschreiben. Dieser »Kulturessentialismus« kann Identitätspolitiken einzelner gesellschaftlicher und ethnischer Gruppen ebenso umfassen wie das Entstehen neuer Nationalismen, (religiöser) Fundamentalismen oder anderer selbst-ernannter Traditionsgemeinschaften.[7]

Die hier beschriebenen, widerläufig erscheinenden Dynamiken der Öffnung und Schließung – die Prozesse der kulturellen Globalisierung »affektiv deutlich […] aufladen« (Reckwitz 2016) – kennzeichnen auch die in diesem Band beschriebene Institutionalisierung kultureller Diversität. Für Institutionen sind Zugänge des *diversity management* nicht nur zu »zeitgemäße[n] Strategien« geworden (Neuhold/Scheibelhofer 2010: 85), die diese in oft hochemotionaler Weise als notwendige Voraussetzung des Aufbrechens »in sich abgeschlossene[r] Identitäten« (UNESCO-Weltbericht 2009: 10), als »willkommene Bereicherung« (Reckwitz 2016) oder als Chance für »zukunftsweisende Lösungen für gesellschaftliche Herausforderungen« (Bertelsmann Stiftung 2018b) zelebrieren. Ebenso trifft das Management kultureller Vielfalt auch – über die oben beschriebenen sozialkritischen und wissenschaftlichen Befassungen mit dem Konzept hinaus – auf erhebliche Abwehrtendenzen innerhalb von institutionellen Feldern selbst. Widerstände gegen institutionelle Transformation durch kulturelle Diversifizierung sind dabei nicht allein Folge davon, dass sich diese Veränderungen – und die durch sie aufgerufenen Kategorien und Problemkonstellationen – nur mit Mühe beschreiben, messen und repräsentieren lassen (s. o.). Auch ist kulturelle Vielfalt in Deutschland immer auch mit einem Diskurs über Bevölkerungsgruppen »mit Migrationshintergrund« verbunden, die »aufgrund attestierter kulturell-religiöser Andersartigkeit und mangelnder Integration unter den Verdacht geraten, eine Gefahr für nationalen Wohlstand und Frieden darzustellen« (Neuhold/Scheibelhofer 2010: 94).

Wie lässt sich in einer solchermaßen polarisierten Gemengelage nun ein diskursiver und handlungsorientierter Grund finden, der den *vielschichtigen Umgangsweisen und Erfahrungen mit der Institutionalisierung kultureller Diversität* Raum gibt? Unseres Erachtens ist hierfür der Begriff der »Reibung« nach Anna Tsing (2005) hilfreich, um die mit institutionellem Wandel in der

7 Eric Hobsbawm und Terence Ranger haben bereits 1983 darauf hingewiesen, dass die hier artikulierten kulturellen Traditionen und Gemeinsamkeiten oft *neu* erfunden werden.

deutschen Gesellschaft verbundenen affektiven Prozesse nicht nur *beschreiben*, sondern möglicherweise auch *gestalten* zu können: Reibung erzeugt Veränderbarkeit, versetzt institutionelle Konstellationen in Bewegung, und eröffnet dadurch Handlungsmöglichkeiten und Transformationspotenziale. Das Konzept der Reibung nutzt Tsing dabei, um soziale Interaktionen – und konkreter: die aus dem Zusammentreffen heterogener Akteur*innen, Diskurse, Texte/Repräsentationen, Interessen, Technologien u. a. m. entstehenden Beziehungsgeflechte – im Kontext der Globalisierung zu analysieren. Nach Tsing ist Reibung – im Gegensatz zum Clash der Kulturen, der Unvereinbarkeit betont – eine notwendige Voraussetzung für Handeln und Bewegung im Zusammenhang mit den diversen, häufig konfligierenden Sichtweisen und Positionen einer verflochtenen Welt. Das Konstatieren und Sichtbarmachen von Differenzen durch Reibung ist somit nicht der Anfang des Endes gesellschaftlicher Interaktionen und politischer Transformationen, sondern letztlich deren unweigerliche Grundbedingung (vgl. dazu auch Adam/Vonderau: 21f.). Gleichzeitig gibt Tsing jedoch nicht vor, mit der Anerkennung von Reibung eine ›leichte Lösung‹ für gesellschaftliche Konfliktsituationen zu formulieren. Vielmehr richtet diese Metapher den Fokus auf »neue kulturelle und politische Konfigurationen, die eine Arena des Konflikts verändern, und die alte Kämpfe nicht einfach wiederholen« (ebd.: 161; unsere Übersetzung).

Wird das Konzept der Reibung nun auf die kulturelle Diversifizierung von Institutionen bezogen, impliziert es, dass die Einführung von entsprechenden *policies* und – teils gesetzlich verankerten – Richtlinien Hitze, Energie und Dynamik erzeugt, die für den institutionellen Wandel ebenso erschwerend wie unabdingbar sein können. Die Reibungs-Metaphorik weckt – neben dem positiven Beiklang von Bewegung und Bewegtheit – durchaus negative Assoziationen wie das Wundscheuern, Reibungsverluste, Konflikt etc., die auch zu unauflösbaren Blockaden und Stillstand führen können. Sie eignet sich daher zur Betonung *affektiver Ambivalenzen*, die mit der Sichtbarmachung und Verstärkung kultureller Vielfalt – oder ihrer Abwesenheit – in bestimmten institutionellen Feldern einhergehen und die diesen Prozess über eine einfache Befürwortung oder Ablehnung solcher Veränderungen hinaus kennzeichnen.

Die Identifizierung konkreter Zielsetzungen in Bezug auf die Herstellung (oder Verstärkung) kultureller Vielfalt – sowie die Auseinandersetzung mit den damit verbundenen Folgen für Einstellungspolitiken, Anti-Diskriminierungsmaßnahmen oder die Repräsentation »des Kulturellen« und kultureller Differenz selbst – kann kein eindeutiger oder geradliniger Weg sein. Wenn wir davon ausgehen, dass institutionelle Felder immer auch »affektive Arrangements«

(Slaby u.a. 2017: 3) sind, in denen unterschiedliche Akteur*innen, Materialitäten und Perspektiven bzw. Repräsentationen aufeinandertreffen, gilt dies erst recht für die Neuformation oder Veränderung dieser institutionellen Felder (ebd.). Der Fokus auf *affektive Diversität* – also die vielschichtigen affektiven und emotionalen Prozesse, die hier in Gang gesetzt werden – bietet einen analytischen Zugang zu den multiplen Perspektiven und Bruchstellen, die mit institutioneller Transformation im Kontext kultureller Vielfaltspolitiken verbunden sind. Nicht nur kann er aufzeigen, welche heterogenen Erfahrungen, Strategien und Potenziale mit institutioneller Diversifizierung unausweichlich einhergehen – und in welchen spezifischen Momenten strukturelle Barrieren und Widerstände Wandel blockieren bzw. die Abschottung von Institutionen gegenüber neuen Einflüssen forcieren. Auch kann er sichtbar machen, welche Visionen und Hoffnungen – sowie welche Befürchtungen und Aversionen – institutionelle Differenzierung hervorruft. Dieser Wandel kann und muss immer auch eine Neu-Allokation von Ressourcen, eine Infragestellung etablierter Hierarchien und diskriminierender Strukturen sowie das Sich-Einlassen auf als »fremd« bzw. »anders« kategorisierte Sichtweisen implizieren und für die beteiligten Akteur*innen, Praktiken und sozio-materiellen Umgebungen somit höchst unterschiedliche Effekte haben.

Vor diesem Hintergrund wollen wir mit dem Konzept der affektiven Diversität die Institutionalisierung kultureller Vielfalt als machtdurchdrungenen Aushandlungsprozess untersuchen, der Reibungen mit Blick auf die in dieser Einleitung skizzierten Aspekte wie historische Entstehungs- und Wandlungsprozesse, soziokulturelle Struktur und symbolische (Eigen-)Repräsentation von Institutionen umfasst. Ebenso beleuchten wir die potenziellen *Endpunkte* dieser Prozesse – wenn etwa nicht-verhandelbare Grenzen zum Rassismus oder anderen Formen von Diskriminierung überschritten werden und Reibung somit zu harten gesellschaftlichen Auseinandersetzungen führen muss. Was der Begriff der affektiven Diversität dabei deutlich macht ist, dass alle diese Dynamiken zwar auf teils unterschiedlichen Ebenen und in ganz verschiedenen Kontexten stattfinden – aber dass sie immer auch in ihrer *Verflochtenheit* gedacht werden müssen. Der alltägliche Umgang zwischen Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen in einer Institution oder einem Unternehmen ist nicht losgelöst davon, wie diese Einheit sich nach innen oder außen inszeniert. Individuelle Offenheit für kulturelle Differenz und Pluralität an einem Arbeitsplatz ist nicht abzutrennen von Erfahrungen des Rassismus in darüber hinausreichenden Zusammenhängen des Alltags. Der Begriff der affektiven Diversität legt eben-

solche, nicht immer auf den ersten Blick sichtbaren, Verbindungen offen – er eröffnet ein assoziatives Verständnis für die vielschichtigen Erfahrungen von und Perspektiven auf In- und Exklusion, die mit der Institutionalisierung kultureller Vielfalt und Differenz verbunden sind. Ebenso exponiert er die damit verbundenen komplexen Ungleichheiten, die die an diesem Prozess beteiligten Akteur*innen und Positionen in jeweils spezifischer Weise situieren, wenn es um die Einforderung von gesellschaftlicher Teilhabe oder aber das Überdenken und Aufgeben eigener Privilegien geht.

Wichtig ist uns zu betonen, dass es ein Unterschied ist, ob wir im Zusammenhang mit affektiver Diversität von »Reibungen zwischen Kulturen« oder von »Kulturen der Reibung« sprechen. Kulturelle Pluralität in institutionellen Feldern muss nicht per se zu Konflikten führen – und kulturell vielfältig zusammengesetzte Teams können zum Beispiel durchaus in größtem affektivem Gleichklang zusammenarbeiten. Situative affektive Gegensätze, wie sie sich in Institutionen immer wieder ergeben, sind somit nicht einfach aus kulturellen Gegensätzen oder den durch das *diversity management* markierten kulturellen Differenzen erklärbar. Die affektiven Reibungen, Ängste oder Ressentiments, von denen die Beiträge in diesem Band ebenfalls handeln, können vielmehr aus ganz unterschiedlichen Beweggründen und Situationszusammenhängen heraus resultieren, die folglich einer entsprechenden Erklärung bedürfen. Zum Beispiel können Vorbehalte gegenüber kulturellem *diversity management* mehr mit der Kritik an einem neoliberalen Heilsversprechen von Diversifizierung – oder aber der Kosten, die institutionelle Transformationen potenziell für die In- oder Exklusion anderer sozialer Gruppen hat – zu tun haben als mit den Folgen *gelebter* kultureller Diversität in Arbeitsgruppen, institutionellen Praktiken etc. »Kulturen der Reibung« ist daher die Bezeichnung für Institutionenkulturen, die auf Friktion, Dissonanz und Heterogenität setzen – nicht nur, um Prozesse kultureller Diversifizierung und Entdiskriminierung aktiv in Gang zu bringen, sondern vor allem, um sie in ihrer jeweiligen Bedeutung erklär- und sichtbar zu machen, zu moderieren und insgesamt der Tatsache Rechnung zu tragen, dass kulturelle Diversität in Institutionen weiterhin keine Selbstverständlichkeit ist. Alle diese Aspekte werden auch in den Beiträgen dieses Bandes diskutiert – ebenso wie die Tatsache, dass der Diskurs und das Sprechen über kulturelle Vielfalt immer an bestimmte Kontexte und Perspektiven der hier beteiligten Akteur*innen und Konstellationen gebunden sind. Dieser Aspekt bezieht sich auch auf die in diesem Band vertretenen Autor*innen selbst, die folglich einer besonderen Reflexion mit Blick auf ihre eigene Positioniertheit bedürfen.

6. Die ›eigene‹ Institution

Der Perspektive des*der Schreibenden wird sowohl in den Geistes- als auch den Sozialwissenschaften seit Langem große Bedeutung beigemessen. Während die Frage nach der Verschmelzung subjektiver Interpretation mit dem Gegenstand grundsätzlich schon von der klassischen Hermeneutik gestellt wurde, hat sich in jüngerer Zeit – insbesondere unter dem Einfluss feministischer und postkolonialer Ansätze sowie der Critical Race Studies – disziplinenübergreifend das Postulat herausgebildet, in wissenschaftlichen Texten die eigene historische und soziokulturelle Position *so explizit wie möglich* zu machen (Asad 1973; Clifford/Marcus 1986; do Mar Castro Varela/Dhawan 2015: 289–295; Vanner 2015). Wie Dydia DeLyser (2010: 347) konstatiert, »all writing is written from somewhere by someone, and no writing can ever be purely objective.«

Wie eine solche Reflexion jedoch konkret geleistet werden kann, ist weiterhin keine einfache Frage und führt zu epistemologisch und methodologisch anspruchsvollen Denkbewegungen. Zum einen gilt es zu vermeiden, aus der Notwendigkeit einer expliziten ›Positionsbestimmung‹ heraus unter der Hand wieder zu fest umrissenen Konzeptionen von Autor*innenschaft zurückzukehren, als hätte es die Infragestellung von Autor*innenschaft im Zeichen von Dekonstruktion und Poststrukturalismus nie gegeben. Zum anderen wecken wichtige Theorietraditionen des 20. Jahrhunderts Zweifel daran, ob Autor*innen ihre soziale, politische und historische Position selbst überhaupt vollständig überschauen können.[8] Gerade kulturelle Prägungen bleiben zu erheblichen Teilen im Unbewussten und können dann nicht einfach ›offengelegt‹ werden. In Ergänzung der Beobachtung von Dydia DeLyser ließe sich somit festhalten, dass nicht nur das Schreiben, sondern auch die Reflexion über die Positionen des Schreibens niemals ›rein objektiv‹ sein kann. Für die Beiträge des Bandes bedeutet das, einen je spezifischen Weg des Nachdenkens über die eigene kulturelle Situativität zu suchen – so dass auch hier mit diversen und heterogenen, ebenso aber auch mit institutionell-übergreifenden, Zugängen zu rechnen ist. Viele Interventionen in entsprechende Diskurse, auch von wissenschaftlicher Seite, sind von dem normativen Anspruch getragen, Diversität zu steigern. Problematisch wird

8 Aus so unterschiedlichen Denkrichtungen wie der Psychoanalyse, der Kritischen Theorie oder aber auch einer (post-)marxistischen Ideologiekritik erscheint die Forderung, die eigene gesellschaftliche Position selbst genau zu benennen, vermessen oder schlicht unrealistisch.

dieser Gestus, wenn er sich darin erschöpft, die Diversität der anderen zu fordern, ohne zu reflektieren, wie kulturelle Vielfalt in den eigenen institutionellen Zusammenhängen (nicht) reflektiert, hergestellt und gelebt wird.

Verbindend in Bezug auf die Positioniertheit der Autor*innen dieses Bandes wirkt mit Sicherheit die Tatsache, dass sie alle aus einem akademischen Zusammenhang heraus schreiben, der bis heute von einer vergleichsweise hohen kulturellen und sozialen Homogenität – vor allem in der Professor*innenschaft, aber auch auf anderen akademischen Karrierestufen – geprägt ist. Zwar gehört *diversity management* inzwischen fast schon zum Standard auch an deutschen Universitäten – doch ist diese Praxis mit sehr unterschiedlichen (oft nicht wirklich durchschlagenden) Effekten für die sozio-kulturelle Zusammensetzung der Studierenden und des Personals wie auch für die Ausrichtung der Lehrinhalte verbunden. Hier wie überall erscheinen die Motivationen von Diversitätsstrategien daher komplex gemischt: So geht es beim *diversity management* an den Universitäten nicht allein um ein Reagieren auf Bedürfnisse der Studierendenschaft und des Lehr- bzw. Verwaltungspersonals oder auf die Anforderungen einer diversitätssensiblen Rekrutierungspolitik, sondern vor allem auch darum, die eigene Institution in der nationalen wie internationalen Konkurrenz um ein Image der Weltoffenheit, Toleranz und Vielfalt wettbewerbsfähig und ›exzellent‹ zu machen; vgl. auch Çağlar und Chan de Avila in diesem Band. In Statistiken zur kulturellen Vielfalt auf unterschiedlichen Ebenen der Hochschule wiederum fällt auf, dass »Zahl und Anteil der Studierenden mit Migrationshintergrund noch keineswegs der Bevölkerungsstruktur« entsprechen (Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2018: 172), während zum gleichen Kriterium für das wissenschaftliche und administrative Personal noch kaum belastbare Zahlen vorliegen.[9] Schließlich zeigen die – vor allem im anglophonen Raum geführten – Debatten um eine Dekolonisierung des Curriculums (Bhambra u. a. 2018), wie stark wissenschaftliche Lehrinhalte und Forschungsschwerpunkte weiterhin durch gesellschaftliche Machthierarchien und kulturelle Exklusionsprozesse geprägt sind.

9 Systematischer werden hingegen Zahlen zum »Personal mit ausländischem Pass« an Universitäten in Deutschland erhoben. Hier wiederum ist auffällig, dass deren Anteil 2017 bei den (meist befristetet beschäftigten) wissenschaftlichen und künstlerischen Mitarbeiter*innen auf insgesamt 12,0 Prozent gestiegen war – der Anteil unter den Professor*innen verglichen hierzu mit 6,8 Prozent jedoch weiterhin gering ausfiel (DAAD u. a. 2019: 13). Die regionale Herkunft bei den ausländischen Professor*innen lag vor allem in der EU (63,6 Prozent) bzw. im sonstigen Europa (16,0 Prozent), und danach absteigend in Nordamerika (9,3 Prozent), Asien (7,4 Prozent), Lateinamerika (1,8 Prozent) und Afrika (0,7 Prozent) (ebd.: 128).

Eindrücklich ist vor diesem Hintergrund der Befund von Sara Ahmed (2012: 26), dass Diversitäts-Beauftragte in australischen und britischen Hochschulen ihre tägliche Arbeit bereits in den 2000er Jahren oft als Backsteinwand (*brick wall*) beschrieben. Wenn somit das Bestreben nach Diversifizierung in Universitäten – ebenso wie in allen anderen Institutionen – nicht auf allen Ebenen und durch sehr unterschiedliche Akteur*innen mitgetragen wird, können diese institutionellen Settings zum Gegner derjenigen Arbeit werden, für die diese Mitarbeiter*innen ursprünglich eingestellt oder beauftragt wurden. Sie schreibt:

> »The feeling of doing diversity work is the feeling of coming up against something that does not move, something solid and tangible. The institution becomes that which you come up against. If we recall that most diversity practitioners are employed by institutions to do diversity […], then we can understand the significance of this description. The official desire to institutionalize diversity does not mean the institution is opened up; indeed, the wall might become all the more apparent, all the more a sign of immobility, the more the institution presents itself as being opened up. The wall gives physical form to what a number of practitioners describe as ›institutional inertia‹, the lack of an institutional will to change.«

Worin besteht die institutionelle »Mauer«, von der Sara Ahmed hier spricht, und wie ließe sie sich überwinden? Die strukturellen Hierarchien und politischen Differenzen, die zwischen den Mitgliedern von Hochschulen bestehen und den soziokulturellen Raum der Universität prägen, sind für die Debatte um die Institutionalisierung kultureller Diversität von hoher Relevanz. Gerade diejenigen, die seit Langem in Forschungen und Diskussionen über soziale Ungleichheit, Geschlechterverhältnisse, identitätsbezogene Diskriminierungen und Intersektionalität involviert sind, begegnen Diversitätsdiskursen oft mit einiger Skepsis. Nicht nur bestehen Zweifel gegenüber dem Transformationspotenzial und -willen der eigenen Institution, in der Diversifizierung oft einseitig als Angelegenheit der zentralen Verwaltung oder der Diversitäts- und Gleichstellungsbeauftragten, nicht aber als Aufgabe *aller* Bereiche und Mitglieder einer Hochschule gesehen wird. Immer wieder werden auch Befürchtungen laut, ein dezidierter Fokus auf *einzelne* Aspekte von Diversität könne den Blick für die Machtgefälle, Ungleichheiten und Spaltungen der Gesellschaft *im Ganzen* verstellen. So kommt es nicht selten zu schmerzlichen Konkurrenzen zwischen älteren und neueren emanzipatorischen Diskursen, die auch mit den ungleichen Positionen zwischen Universitätsmitgliedern in Reibung geraten können. Machtverhältnisse und Ungleichheiten an der Universität mögen sich aus der Perspektive entfriste-

ter Professor*innen anders darstellen als von der Warte abhängig Beschäftigter im Mittelbau mit oft prekären Zukunftsaussichten (Ullrich 2016; Loher u. a. 2019).

Einen Essayband zu Kulturen der Diversität an Institutionen von einer deutschen Universität aus zu schreiben, heißt deshalb zwangsläufig, über die Gegenwart und Zukunft des eigenen Arbeitsumfelds nachzudenken: Wer würde lehren und forschen, und welche Beziehungsfelder und Texte könnten entstehen, wenn unsere Arbeitsumgebungen mehr Diversität und heterogenere Perspektiven zulassen würde? Wie können die hier artikulierten Positionen, aus ihrer je spezifischen Perspektive, institutionelle Transformationen in der Gesellschaft befördern und dabei das immer noch hohe symbolische und kulturelle Kapital nutzen, das Universitäten mit ihrer Verantwortung für zukünftige Generationen zukommt? Wie können wir gleichzeitig anerkennen, dass das gesellschaftliche Umfeld, in dem wir über unsere Forschung und Lehre hinaus leben, Diversität teils bereits selbstverständlicher in den Alltag integriert hat als die Akademie selbst? Von der Universität aus auf andere institutionelle Bereiche zu schauen, ist schon deshalb notwendig mit einer Selbstreflexion verbunden, weil die Hochschulen für viele dieser Bereiche gleichzeitig Ausbildungsinstitutionen sind. So haben Kulturen der Reibung, die sich an der Universität entwickeln (können), sowohl das Potenzial, andere Institutionen der Gesellschaft zu affizieren als auch sich von denjenigen Institutionen affizieren zu lassen, die Diversität bereits in ihren Strukturen verankert haben. Für die heutigen Kämpfe und Konflikte um kulturelle Vielfalt ist die Universität nicht eine Institution unter vielen, sondern ein viel diskutierter Modellfall. In den jahrzehntelangen Auseinandersetzungen um ihre Exklusionsmechanismen steht sie für die dringende Notwendigkeit institutioneller Öffnung, aber auch für die vielen Rückschläge und Hemmnisse auf diesem Weg.

7. Die Beiträge in diesem Band

Der Band beginnt mit dem Beitrag von Bilgin Ayata, die – ausgehend von der NSU-Mordserie – auf die vielschichtigen diskursiven Zusammenhänge zwischen institutionellem Rassismus und einer auffallenden Renaissance des Heimat-Begriffs in Deutschland verweist. Forderungen, die unter anderem von Angehörigen der NSU-Opfer und rassismuserfahrenen Gruppen

nach einer gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Rassismus gestellt wurden, sind immer wieder mit affektiven Ausgrenzungsbemühungen und Diskriminierung konfrontiert. »Heimat« steht dabei paradigmatisch für eine exklusiv konstruierte Geborgenheit, die jenseits der rechtlich normierten Staatsbürgerschaft zu regeln beansprucht, was als »deutsch« gelten darf und was nicht. Seit dem Bekanntwerden der NSU-Mordserie, so die These der Verfasserin, hat sich das institutionalisierte Spannungsverhältnis zwischen Heimat-betonter Einhegung und Bestrebungen zu einer rassismuskritischen Öffnung der Gesellschaft noch einmal deutlich verschärft. Ayata analysiert solche Spannungen mit dem Konzept der »affektiven Staatsbürgerschaft«, das es erlaubt, differenzielle Regime von Inklusion und Exklusion nicht nur in ihren juristischen bzw. normativen Implikationen, sondern auch in ihrer affektiven Wirksamkeit zu verstehen.

Larissa Vetters und Olaf Zenker beleuchten gegenwärtige *diversity policies* sowie gelebte Erfahrungen der Institutionalisierung von Vielfalt im deutschen Verwaltungswesen. Sie situieren diese zum einen im Kontext größerer Debatten um die Pluralisierung der Gesellschaft und zum anderen der Transformation des öffentlichen Dienstes selbst. Anhand rezenter Projekte der Migrationsverwaltung – und hier: insbesondere des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) – legen sie dar, dass diese sowohl darauf abzielen, eine Wissensgenerierung zu Merkmalen wie »Aufenthaltsstatus« oder »Personen mit Migrationshintergrund« – sowie zu »Diversität« selbst – zu befördern als auch den öffentlichen Dienst für neue, vielfältigere Personalprofile und Arbeitsformen zu öffnen. Beide Prozesse sind eng miteinander verzahnt und rufen performative Vielfaltspolitiken und affektive Dynamiken (*bureaucratic sentiments*) hervor, deren wechselseitige – teils sich gegenseitig verstärkenden, teils paradoxen – Auswirkungen für gesamtgesellschaftliche Debatten über »Diversität« der Beitrag auslotet.

Margreth Lünenborg und Débora Medeiros gehen in ihren Überlegungen zum Umgang mit kultureller Diversität im gegenwärtigen Journalismus von dem Befund aus, dass deutsche Redaktionen immer noch überwiegend aus weißen Männern aus der Mittelschicht bestehen. Wie beeinflusst das Fehlen von Journalist*innen of Color die Themensetzung deutscher Leitmedien? Reproduziert der Journalismus breitere gesellschaftliche Exklusionsmechanismen oder wirkt er selbst als Verstärker solcher Dynamiken? Untersuchungen zur Berichterstattung über Flucht und Migration in Deutschland zeigen, dass Migrant*innen und Geflüchtete in diesen Berichten selten selbst zu Wort kommen, sondern zum Gegenstand oft affektiv aufgeladener Be-

schreibungen werden. Auch auf der Bildebene bleiben visuelle Repräsentationen als handlungsfähige Subjekte die Ausnahme. Stattdessen dient der Rückgriff auf stereotype Markierungen *als Andere* stets erneut der Erzeugung eines gemeinschaftlichen ›deutschen Wir‹. Die Verfasserinnen fragen nach journalistischen Alternativen zu landläufigen Integrations-Narrativen und registrieren eine – sehr zögerliche – Hinwendung zum Thema Rassismus infolge der Black Lives Matter-Proteste.

Der Beitrag von Thi Minh Tam Ta, Anita von Poser, Max Müller, Edda Willamowski, Thi Quynh-Nhu Tran und Eric Hahn beleuchtet die affektiven Dynamiken einer zunehmenden kulturellen Diversifizierung im Feld der ambulanten psychosozialen Betreuung von Patient*innen mit psychischen Beeinträchtigungen in Berlin. Mit Blick auf das 2013 durch Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn mit-etablierte Netzwerk »Seelische Gesundheit von vietnamesischen Migrant*innen« machen sie deutlich, dass die Gründung neuer, auf »diverse« Patient*innengruppen ausgerichteter Versorgungsstrukturen Stabilisierungs- und Institutionalisierungsprozesse sichtbar macht, die zum einen durch affektive Spannungen und Reibungen begleitet werden und zum anderen kulturelle Diversifizierungsprozesse bei (schon länger) etablierten Trägern der psychosozialen Hilfen anregen. Des Weiteren zeigen sie, dass die Neu-Entstehung diverser Versorgungslandschaften (*Carescapes*) im »vietnamesischen Berlin« ein spannungsvoller Prozess ist, der durch eine Vielfalt von Werten, Erwartungen, Praktiken und persönliche und/oder professionelle Zugehörigkeiten unterschiedlichster Akteur*innen geprägt ist und bleiben wird.

Ambivalent ist auch der Prozess der Institutionalisierung – und des damit verbundenen Regierens – religiöser Vielfalt, den Dominik Mattes, Omar Kasmani und Hansjörg Dilger mit Blick auf interreligiöse Netzwerkinitiativen in Berlin beleuchten. Diese kommunalen und zivilgesellschaftlichen Initiativen wollen Verständigung zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen als Grundlage für ›Respekt‹ und ›Toleranz‹ in der Stadtgesellschaft schaffen. Auch haben sie das Ziel, Konflikte zu reduzieren, die potenziell mit religiöser Ko-Existenz (zum Beispiel mit Bezug auf religiöse Teilhabe in der Zivilgesellschaft, aber auch im Anschluss an religiös motivierte Gewalttaten im urbanen Raum) einhergehen. In der *Praxis* schafft diese auf Partizipation angelegte *governance* religiöser Vielfalt jedoch das Potenzial für emanzipative Bestrebungen und affektive Ausdrucksformen unterschiedlichster religiöser Akteur*innen als auch – wie das Beispiel des Islam zeigt – für Dynamiken der Kontrolle und des Ausschlusses einzelner religiöser Gruppen, Praktiken und ihrer materiellen Präsenz in der Stadt.

Das Humboldt Forum – das aktuell größte nationale Kulturprojekt Deutschlands – hat »Diversität« im Sinne (potenziell kontroverser) »Vielstimmigkeit« zuletzt zum Leitbild seiner Außenrepräsentation und seines Selbstverständnisses gemacht. Paola Ivanov und Jonas Bens verorten diese Verschiebung des institutionellen Diskurses – der in den 1990er Jahren noch eine »gleichrangige Zeitgenossenschaft der Weltkulturen« im Humboldt Forum anstrebte – in den sich wandelnden Emotionsrepertoires des westlichen Liberalismus, die die »respektvolle« Repräsentation außereuropäischer Kulturen mit einer kontrollierten Debatte über postkoloniale Wissensordnungen in Einklang bringen wollen. Sie formulieren dabei jedoch große Skepsis gegenüber einer politischen Erwartungshaltung, die das Humboldt Forum als »postkoloniale Institution« für unterschiedlichste Akteur*innen und Positionen neu ausrichten will. *Keinen* Raum in diesem liberalen Gefühlskanon haben insbesondere die Empörung und Verbitterung von Menschen und Nachkommen aus den sogenannten Herkunftsgesellschaften der Sammlungen, die sich nicht in den institutionellen Rahmen westlicher Diversitätspraktiken einpassen lassen (wollen).

Mittlerweile gehört Diversität auch zum Leitbild einer wachsenden Zahl von Theatern in Deutschland, wie Juliane Gorke, Hans Roth und Matthias Warstat konstatieren. Zugleich hat die in den 2010er Jahren geführte Debatte um rassistisch und kolonialistisch geprägte Darstellungspraktiken des Blackface aber gezeigt, wie schwer sich die hiesige Theaterlandschaft mit der institutionellen Implementierung von kultureller Vielfalt nach wie vor tut. Insbesondere mit Blick auf die Stadt- und Staatstheater wird über starre Hierarchien und Exklusionsmechanismen geklagt. Der Beitrag geht der Frage nach, wie sich diese institutionellen Konflikte in den affektiven Relationen konkreter Inszenierungen und Aufführungen spiegeln. Auf ästhetischer Ebene fallen Versuche ins Auge, kollektive Darstellungsformen eines ›Wir‹, wie sie etwa mit Sprech- und Bewegungschören vollzogen werden, zu diversifizieren: Wie divers kann ein Chor sein bzw. welche Chancen bieten chorische Darstellungsformen, homogene Vorstellungen von Kollektivität zu hinterfragen? Dies wird exemplarisch an Produktionen von Marta Górnicka und Simone Dede Ayivi untersucht.

Ähnlich wie die moderne Institution des Theaters ist auch die der Literatur eng an die Herausbildung einer Nationalsprache gebunden. Anne Fleig wirft in ihrem Beitrag einen Blick zurück auf die Institutionalisierungsprozesse der deutschsprachigen Literatur, des Buchmarkts und der Literaturkritik um 1800, die sie von einer charakteristischen Spannung zwischen Ho-

mogenisierung und Anerkennung von Vielfalt geprägt sieht. Schon um 1800 kämpften Frauen um Teilhabe am männlich dominierten Literaturbetrieb. In intersektionaler Perspektive setzt Fleig diese historischen Auseinandersetzungen in Beziehung zu Konflikten um Diversifizierung in der aktuellen Gegenwartsliteratur (Terézia Mora, Saša Stanišič, Marlene Streeruwitz). Dabei steht insbesondere auch die Rolle der Literaturwissenschaft zur Diskussion: Für diese gelte es, so das Plädoyer der Verfasserin, die Kriterien für die Anerkennung und Bewertung von Literatur zu hinterfragen und auf dieser Grundlage zur Veränderung der Institutionen Einsprachigkeit, Nationalliteratur und literaturgeschichtlichem Kanon beizutragen.

Jürgen Brokoff, Aletta Diefenbach, Tim Lörke und Christian von Scheve analysieren Beiträge jüdischer Autor*innen zu den Debatten um Diversität, Migration und Multikulturalismus in Deutschland (Neiman, Czollek, Petrowskaja). Kulturelle Vielfaltserzählungen werden in diesen Beiträgen in Beziehung gesetzt zu den ebenso ambivalenten wie unabgeschlossenen Erfahrungen in der Aufarbeitung der Shoah. Andererseits verweisen die hier beleuchteten jüdischen Positionen auf die Komplexität des Diskurses um Diversität insgesamt, der, so die Verfasser*innen, mit einer schlichten Gegenüberstellung von liberalen versus illiberalen Haltungen nicht erschöpfend erfasst sei: So zeige sich etwa in den publizistischen Interventionen von Max Czollek und Samuel Salzborn, dass die Anfechtung von dominanten Vielfaltserzählungen der Gesellschaft nicht allein vom rechten Rand, sondern gerade auch von diametral entgegengesetzten Positionen ausgehen könne.

Wie das Bewusstsein für Diversität innerhalb von Institutionen – und damit für existierende strukturelle Diskriminierungen – auf einer persönlichen Ebene sowie aus einer dezidiert machttheoretischen Perspektive, hergestellt wird, beleuchtet der Beitrag von Nadine Maser und Nadine Sökefeld. Am Beispiel ausgewählter pädagogischer Literatur der rassismuskritischen Bildungsarbeit – die sich in Deutschland in den 1990er Jahren nach Vorbildern zum Beispiel aus Großbritannien oder den Niederlanden etablierte – zeigen sie auf, dass diese Angebote bei den Teilnehmenden (zum Beispiel aus der öffentlichen Verwaltung, Bildungs- oder Kultureinrichtungen) ein dauerhaftes Bewusstsein für gesellschaftliche Machtstrukturen sowie die eigene Position darin herstellen wollen. Zugleich verfolgen die vorgestellten rassismuskritischen Bildungsansätze gezielt den Ansatz »affektiver Subjektivierung«, indem sie die Emotionen derjenigen, von denen Awareness eingefordert wird, in den Fokus ihrer Arbeit stellen, diese Affekte innerhalb

eines machtkritischen Rahmen ›normalisieren‹ und sie zur Vermittlung von *Awareness* einsetzen.

Mit der wachsenden kulturellen Heterogenität ihrer Klientel setzt sich die Institution der Erziehungshilfe vor dem Hintergrund des steigenden Prozentsatzes der in Deutschland lebenden Kinder »mit Migrationshintergrund« auseinander. Birgitt Röttger-Rössler und Hoang Anh Nguyen beschreiben am Beispiel von Berliner Einrichtungen der Erziehungshilfe, wie diese mit Erziehungsvorstellungen und -praktiken umgehen, die innerhalb von Familien mit einem vietnamesischen Hintergrund von den verbindlichen institutionellen Erziehungsleitlinien abweichen können. Eine wichtige Rolle in der Vermittlung bei den aus divergenten Vorstellungen über ›richtige Erziehung‹ und ›gutes Elternverhalten‹ entstehenden affektiven Reibungen spielen entweder selber aus Vietnam eingewanderte oder in Familien vietnamesischer Herkunft aufgewachsene Erziehungshelfer*innen. Durch ihre affektiv konnotierte Vermittlungsarbeit in Richtung der Familien und der Kinder- und Jugendhilfe tragen diese – teils sehr unterschiedlich positionierten – Fachkräfte zur Diversifizierung von Erziehungsvorstellungen bei und stoßen potenzielle Veränderungen der Institution *an sich* an.

Aus einer sozialphilosophischen Perspektive, die eine kritische Institutionentheorie mit Affekttheorie verbindet, untersuchen Sambojang Ceesay und Jan Slaby Reproduktionsformen institutioneller Diskriminierung im deutschen Bildungssektor. Im Fokus steht die Frage nach der Wirkweise einer die Unterrichtspraxis implizit leitenden Vorstellung der idealen Schüler*innenpersönlichkeit. Die Verfasser fragen nach den historischen Entstehungsbedingungen dieses Idealbilds und nach dessen Wirksamkeit bis in den heutigen Schulalltag. Sie konstatieren einen eklatanten Widerspruch zwischen der formalen Gleichheit in einem offiziell meritokratischen Bildungssystem und den faktischen Ungleichbehandlungen an den – in der Bundesrepublik traditionell früh angesetzten – Entscheidungsstellen der Schullaufbahn. Der schultypische Diskurs der Defizienz, der »Problemschüler« und »Entwicklungsrückstände« markiere, habe sich von einem primär klassenbasierten zu einem ethnisierenden und rassifizierenden Diskurs verschoben. Dabei mache sich nicht zuletzt der »monolinguale Habitus« einer eigentlich längst multilingualen Institution geltend.

Gülay Çağlar und Jennifer Chan de Avila befassen sich schließlich mit aktuellen Diversitätspolitiken deutscher Universitäten, die eng mit dem Inkrafttreten des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes 2006 sowie mit dem Streben von Hochschulen nach »wissenschaftlicher Exzellenz« verbun-

den sind: Im politisch verordneten Wettbewerb der Universitäten um die »klügsten Köpfe« werden Internationalität und verschiedene Dimensionen von Vielfalt zu entscheidenden Ressourcen. Mit Blick auf ihre empirischen Studien zeigen die Verfasserinnen dabei, dass »Doing Diversity« – d. h. die diskursive Einschreibung des Vielfaltsversprechens in den institutionellen Alltag – untrennbar mit den Machtstrukturen und Hierarchien der Universitäten verbunden ist. In diesem Rahmen werden Vielfaltsdiskurse tendenziell auf individuelle Situationen beschränkt, und eine kritisch-intersektionale Benennung struktureller Diskriminierung – einschließlich von Rassismus – bleibt häufig aus. Wenn Diversity Management mehr als eine »glänzende« Beschwörung im akademischen Wettbewerb und »equality of opportunity« mehr als eine rhetorische Ankündigung sein soll, bedarf es eines umfassenden Abbaus historisch gewachsener Benachteiligungen.

Zusammengenommen zeigen die Beiträge, dass Diskurse und Politiken der kulturellen Vielfalt in allen adressierten institutionellen Feldern dieses Bandes eine Rolle spielen – wenngleich die jeweiligen Definitionen und Zielsetzungen bezüglich »Diversität« und »Diversity Management« variieren, spezifische historische Genealogien aufweisen und unterschiedliches Potenzial für (nachhaltige) Veränderung innerhalb der Institutionen erkennen lassen. Wenn Diversitätsdiskurse dabei mehr sind als reine Selbstdarstellung oder ein Aushängeschild für die *vorgebliche* Offenheit und Inklusivität von Institutionen, können die durch sie angestoßenen Prozesse mittel- und langfristig einen umfassenden Wandel innerhalb verschiedener institutioneller Felder zur Folge haben. Gerade die Tatsache, dass diese Dynamiken über extrem heterogene Felder hinweg zu verzeichnen sind – und dass Institutionen im Alltag einen norm- und orientierungsstiftenden Charakter haben – verweist zudem auf eine *potenzielle* Neuorientierung und Veränderung der Gesellschaft insgesamt: Institutionen *könnten* zum Spiegel und Motor einer postmigrantischen Gesellschaft werden, in der unterschiedlichste Akteur*innen ihren Platz neu definieren und einfordern.

Dass Prozessen institutioneller Diversifizierung – sofern sie intersektional, kritisch und nachhaltig gedacht werden – das Potenzial für einen radikalen gesellschaftlichen Wandel innewohnt, erklärt dabei nicht nur deren emanzipatorisches Potenzial, sondern auch die teils hoch-affektiven Widerstände und Kräfte innerhalb und außerhalb von Institutionen, die – in oft »ermüdender« Weise (vgl. Brokoff u. a. in diesem Band) – auf die Bewahrung des (unterschiedlich wahrgenommenen) gesellschaftlichen Status quo hinwirken. Aktuelle gesellschaftliche Vorstellungen vom Wesen und der Funktion von

Institutionen sind die Folge historisch gewachsener Strukturen, Dispositionen und Gewohnheiten, die sich innerhalb konkreter organisatorischer Zusammenhänge ebenso wie in größeren institutionellen Feldern über Jahrzehnte, teils sogar Jahrhunderte hinweg festgeschrieben haben. Auch wenn Veränderungen hier de facto schon eingesetzt und die Gesellschaft bereits nachhaltig verändert haben, werden diese von politisch wie sozial wiederum ganz unterschiedlich situierten Akteur*innen oft nach wie vor ausgeblendet – oder aber heftig abgelehnt und bekämpft. Wo die Widerstandskräfte gegen diesen Wandel innerhalb von Institutionen besonders stark sind, verfestigen sie sich in anhaltenden strukturellen Ausschlussdynamiken und institutionellem Rassismus. Die Beiträge des Bandes zeigen aber auch, dass solche strukturkonservativen Widerstände sorgfältig unterschieden werden müssen von einer progressiven und emanzipatorischen Kritik am Diversitätsbegriff, die auf dessen Nachteile gegenüber – beispielsweise – klassenbezogenen, gendertheoretischen oder intersektionalen Analyseperspektiven hinweist.

Der Blick dieses Bandes auf die mit Prozessen kultureller Diversifizierung verbundenen affektiven Dynamiken macht deutlich, an welcher Stelle diese Prozesse aktuell angekommen sind und wie sie durch die involvierten Akteur*innen erfahren, diskutiert, vorangetrieben oder in Frage gestellt werden. Die affekttheoretische Perspektive macht dabei sowohl die Ambivalenz und die Konflikthaftigkeit dieser Dynamiken sichtbar als auch die mit ihnen verbundenen Veränderungswünsche und Hoffnungen auf Transformation. Institutionen sind nie nur abstrakte strukturelle Einheiten, die unabhängig von menschlichem Zutun Gesellschaften regulieren und ihnen Orientierung geben. Vielmehr bestehen sie aus dem Handeln und den Übereinkünften zahlreicher Individuen, die Institutionen nicht immer als ›gegeben‹ nehmen, sondern deren historische Bedingtheit reflektieren und neue Übereinkünfte für das Wesen und Zustandekommen institutioneller Beziehungen finden können. Wenn Affekte in ihrer ganzen Heterogenität letztlich gesellschaftskonstituierend sind, sind sie auch entscheidend für ein Verständnis dafür, auf welche Weise und in welchem Maße Institutionen sich diversifizieren – und welche Art von Gesellschaft aus diesen Prozessen entsteht.

Danksagung

Dieses Buch ist im DFG-Sonderforschungsbereich 1171 »Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten« an der Freien Universität Berlin entstanden. Die Diskussionen und Reflexionen, die in diesem besonderen Forschungszusammenhang in den zurückliegenden Jahren über die

affektive Dimension von Diversität, aber auch allgemeiner über Wandel, Konflikte und Reibungen in Institutionen geführt wurden, sind in die Konzeption des Bandes wie auch in die einzelnen Beiträge vielfältig eingeflossen. Für alle diese Impulse und Anregungen möchten wir uns bei unseren Kolleg*innen im SFB herzlich bedanken. Unser besonderer Dank gilt Juliane Gorke, Omar Kasmani, Dominik Mattes und Hans Roth, den wissenschaftlichen Mitarbeitenden in unseren Projektteams, die uns bei der konzeptionellen Arbeit an dem Band mit vielen Ideen und Fragen begleitet haben. Marisa Maza sind wir dankbar für das eigens gestaltete Titelbild des Bandes, das wir bei der Arbeit an den Texten stets vor Augen hatten und in dem wir unsere Hoffnungen auf eine offenere Gesellschaft wiederfinden. Ohne die tatkräftige Unterstützung unserer studentischen Mitarbeiterinnen Stephanie Amarell, Irina Engelmann und Kaya Wittrock bei der Redaktion und Erstellung des Manuskripts hätte dieser Band niemals fertiggestellt werden können: Ihnen danken wir daher ebenso herzlich.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1991), »Writing Against Culture«, in: Fox, Richard (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, S. 137–162.

ADA (Antidiskriminierung in der Arbeitswelt) Bremen, *Postkartenserie mit Fakten und Argumenten*, https://www.ada-bremen.de/bildung/was-sind-beschwerdestellen/postkartenserie-mit-fakten-und-argumenten/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Adam, Jens/Vonderau, Asta (2014), »Formationen des Politischen. Überlegungen zu einer Anthropologie politischer Felder«, in: Dies. (Hg.), *Formationen des Politischen. Anthropologie politischer Felder*, Bielefeld, S. 8–32.

Ahmed, Sara (2000), *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*, London/New York.

Ahmed, Sara (2012), *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham.

Ahyoud, Nasiha/Kwesi Aikins, Joshua/Bartsch, Samera/Bechert, Namoi/Gyamerah, Daniel/Wagner, Lucienne (2018), *Wer nicht gezählt wird, zählt nicht. Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten in der Einwanderungsgesellschaft – eine anwendungsorientierte Einführung*, Berlin, https://www.kiwit.org/media/material-downloads/antidiskriminierungs_-_gleichstellungsdaten_-_einfuehrung.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Arant, Regina/Dragolov, Georgi/Gernig, Björn/Boehnke, Klaus; unter Mitarbeit von Jonas Anttoni Seppälä (2019), »Zusammenhalt in Vielfalt. Das Vielfaltsbarometer 2019 der Robert Bosch Stiftung«, Stuttgart, https://www.bosch-stiftung.

de/sites/default/files/publications/pdf/2019-03/Vielfaltsbarometer%202019_Studie%20Zusammenhalt%20in%20Vielfalt.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Asad, Talal (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter,* London.

Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2018), *Bildung in Deutschland 2018. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Wirkungen und Erträgen von Bildung*, Bielefeld.

Ayata, Bilgin (2016), »Silencing the Present. Eine Postkoloniale Kritik der Aufarbeitung des NSU-Komplexes«, in: *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge*, Edition Politik 27, Bielefeld, S. 211–234.

Balme, Christopher B. (2014), *The Theatrical Public Sphere*, Cambridge.

Baumann, Anne-Luise/Egenberger, Vera/Supik, Linda (2018), *Erhebung von Antidiskriminierungsdaten in repräsentativen Wiederholungsbefragungen. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten*, Antidiskriminierungsstelle des Bundes.

Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Kultur und Integration*, https://www.integrationsbeauftragte.de/ib-de/themen/gesellschaft-und-teilhabe/kultur (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Beer, David (2015), »Productive Measures. Culture and Measurement in the Context of Everyday Neoliberalism«, in: *Big Data & Society*, Jg. 2, H. 1, S. 1–13.

Beigang, Steffen/Fetz, Karolina/Kalkum, Dorina/Otto, Magdalena (2017), *Diskriminierungserfahrungen in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativ- und einer Betroffenenbefragung*, Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Baden-Baden.

Berner, Heike/Choi, Sun-ju Choi (Hg.) (2006), *Zuhause. Erzählungen von deutschen Koreanerinnen*, Berlin.

Berrey, Ellen C. (2007), »The ideology of diversity and the distribution of organizational resources: evidence from three U.S. field sites«, paper presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association, New York, NY.

Bertelsmann Stiftung (2018a), *Kulturelle Vielfalt in Städten. Fakten – Positionen – Strategien*. https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/kulturelle-vielfalt-in-staedten/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

— (2018b), *Faktor Vielfalt. Die Rolle kultureller Vielfalt für Innovationen in Deutschland,* https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/faktor-vielfalt (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Bhambra, Gurminder K./Gebrial, Dalia/Nişancıoğlu, Kerem (Hg.) (2018), *Decolonising the University*, London.

von Braunmühl, Claudia (2009), »Diverse Gender – Gendered Diversity. Eine Gewinn- und Verlustrechnung«, in: Andresen, Sünne/Koreuber, Mechthild/Lüdke, Dorothea (Hg.), *Gender und Diversity. Albtraum oder Traumpaar? Interdisziplinärer Dialog zur »Modernisierung« von Geschlechter- und Gleichstellungspolitik*, Wiesbaden, S. 53–62.

Can, Ali (2019), *Mehr als eine Heimat. Wie ich Deutschsein neu definiere*, Berlin.

Charta der Vielfalt (2006), »Diversity als Chance. Die Charta der Vielfalt für Diversity in der Arbeitswelt«, https://www.charta-der-vielfalt.de/ueber-uns/ueber-die-initiative/urkunde-charta-der-vielfalt-im-wortlaut/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

— »Diversity Management«, https://www.charta-der-vielfalt.de/diversity-verstehen-leben/diversity-management/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Clifford, James/Marcus, George (Hg.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography; a School of American Research Advanced Seminar*, Berkeley.

Cohn-Bendit, Daniel/Schmid, Thomas (2003), *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hamburg.

Davis, Angela (1996), »Gender, Class, and Multiculturalism. Rethinking ›Race‹ Politics«, in: Gordon, Avery F./Newfield, Christopher (Hg.), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, S. 40–43.

DeLyser, Dydia (2010), »Writing Qualitative Geography«, in: DeLyser, Dydia/Herbert, Steve/Aitken, Stuart/Crang, Mike/McDowell, Linda (Hg), *The SAGE Handbook of Qualitative Geography*, Los Angeles u. a., S. 341–358.

Deutscher Akademischer Austauschdienst/Alexander von Humboldt-Stiftung/Hochschulrektorenkonferenz (Hg.) (2019), *Internationalität an deutschen Hochschulen. Erhebung von Profildaten 2018. DAAD Studien*, Bonn.

Diehl, Irina (2017), »Warum Vielfalt eine enorme Herausforderung darstellt«, in: *ide Online Journal – International Dialoge on Education. Past and Present*, Jg. 4, H. 1, https://www.ide-journal.org/article/2017-volume-4-number-1-warum-vielfalt-eine-enorme-herausforderung-darstellt/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

von Dippel, Alexander (2009), »Raus aus den Schubladen! Diversity Management in öffentlichen Verwaltungen und die Einbeziehung von Intersektionalität«, in: Heinrich-Böll-Stiftung, Heimatkunde, Migrationspolitisches Portal, https://heimatkunde.boell.de/de/2009/05/01/raus-aus-den-schubladen-diversity-management-oeffentlichen-verwaltungen-und-die (letzter Zugriff: 18.12.2020).

do Mar Castro Varela, María/Dhawan, Nikita (2015), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.

Doubrow, Joshua Kjerulf (2008), »How Can We Account for Intersectionality in Quantitative Analysis of Survey Data? Empirical Illustration for Central and Eastern Europe«, in: *ASK Research & Methods,* Jg. 17, H. 1, S. 85–100.

El Hissy, Maha (2012), *Getürkte Türken. Karnevaleske Stilmittel im Theater, Kabarett und Film deutsch-türkischer Künstlerinnen und Künstler*, Bielefeld.

Foner, Nancy/Duyvendak, Jan Willem/Kasinitz, Philip (2019), »Introduction. Super-diversity in Everyday Life«, in: *Ethnic and Racial Studies,* Jg. 42, H. 1, S. 1–16.

Foroutan, Naika (2015), »Die postmigrantische Gesellschaft«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft*, https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft (letzter Zugriff: 18.12.2020).

— (2017), »Ungleichheiten in der Einwanderungsgesellschaft«, in: Dahm, Jochen/Hartmann, Thomas/Ostermayer, Max (Hg.), *Gleichheit! Wirtschaftlich richtig, politisch notwendig, sozial gerecht*, Bonn, S. 214–223.

Fraser, Nancy (1995), »From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ›Postsocialist‹ Age«, in: *New Left Review,* Jg. 212, S. 68–93.

Freist, Dagmar/Kyora, Sabine/Unseld, Melanie (Hg.) (2019), *Transkulturelle Mehrfachzugehörigkeiten als kulturhistorisches Phänomen. Räume, Materialitäten, Erinnerungen*, Bielefeld.

Gatens, Moira (1998), »Institutions, Embodiment and Sexual Difference«, in: Gatens, Moira/Mackinnon, Alison (Hg.), *Gender and Institutions. Welfare, Work and Citizenship*, Cambridge, S. 1–15.

Goebbels, Heiner/Mackert, Joseph/Mundel, Barbara (Hg.) (2011), *Heart of the City. Recherchen zum Stadttheater der Zukunft*, Berlin.

Hauriou, Maurice (1965), »Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus«, in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Berlin, S. 27–66.

Henderson, Loren/Herring, Cedric (2011), »From Affirmative Action to Diversity. Toward a Critical Diversity Perspective«, in: *Critical Sociology*, Jg. 38, H. 5, S. 629–643.

Hernstein (2017), *Fit für die Zukunft? Innovation, Lernen 4.0 und Diversität in Unternehmen. Hernstein Management Report*, https://www.hernstein.at/newsroom/management-report/fit-fuer-die-zukunft-innovation-lernen-40-und-diversitaet-in-unternehmen/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge u. a.

Hofmann, Roswitha (2012), »Gesellschaftstheoretische Grundlagen für einen reflexiven und inklusiven Umgang mit Diversität in Organisationen«, in: Dies./Bendl, Regine/Hanappi-Egger, Edeltraud (Hg.), *Diversität und Diversitätsmanagement*, Wien, S. 23–60.

Internationale Gesellschaft für Diversity Management (idm) e.V., »Mission Statement«, https://www.idm-diversity.org/deu/mission.html (letzter Zugriff: 18.12.2020).

International Women* Space e.V. (2019), *Als ich nach Deutschland kam. Gespräche über Vertragsarbeit, Gastarbeit, Flucht, Rassismus und feministische Kämpfe*, Münster.

Kalu, Joy Kristin (2012), »On the Myth of Authentic Representation. Blackface as Reenactment«, in: *Textures. Online-Journal des Käte Hamburger Kollegs »Interweaving Performance Cultures«*, http://www.textures-platform.com/?p=2616 (letzter Zugriff: 18.12.2020).

— (2014), »Dein Blackface ist so langweilig! Was das deutsche Repräsentationstheater von den Nachbarkünsten lernen kann«, https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=10271 (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Kienbaum (2019), »Familienunternehmen setzen gemeinsam ein Zeichen zur Förderung von Toleranz und Weltoffenheit«, https://www.kienbaum.com/de/presse/made-in-germany-made-by-vielfalt/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Lederle, Sabine (2007), »Die Einführung von Diversity Management in deutschen Organisationen. Eine neoinstitutionalistische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Personalforschung (ZfP)*, Jg. 21, H. 1, S. 22–41.

Leibniz-Institut für Raumbezogene Sozialforschung (IRS), Drittmittelprojekt, »Kulturelle Vielfalt in Städten«, gefördert von der Bertelsmann Stiftung, https://leib

niz-irs.de/forschung/projekte/projekt/kulturelle-vielfalt-in-staedten/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Loher, David/Strasser, Sabine/Monterescu, Daniel/Dabağcı, Esra/Gallo, Ester/Shore, Cris/Gupta, Akhil/Mathur, Chandana/Anton, Lorena/Zane, Rodica/Lems, Annika/Khosravi, Shahram/Sarıaslan, Zeynep/Salazar, Noel B./Montoya, Ainhoa/Pérez, Marta/Kovač, Uroš/Tilche, Alica/Loperfido, Giacomo/Matos, Patricia/Santer, Kiri/Thorkelsonet, Eli (2019) »On Politics and Precarity in Academia«, in: *Social Anthropology*, Jg. 27, H. 2, S. 97–117.

Lordon, Frédéric (2015), »Institutionen in der Gesellschaft der Affekte«, in: *Mittelweg 36*, Jg. 24, H. 1–2, S. 46–73.

Michaels, Walter Benn (2006), *The Trouble with Diversity. How we Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York.

Micossé-Aikins, Sandrine/Sharifi, Bahareh (2019), »Kulturinstitutionen ohne Grenzen? Annäherung an einen diskriminierungskritischen Kulturbereich«, https://www.kubi-online.de/artikel/kulturinstitutionen-ohne-grenzen-annaeherung-einen-diskriminierungskritischen-kulturbereich/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Migrationsrat Berlin und Brandenburg (2011), *Institutioneller Rassismus. Ein Plädoyer für deutschlandweite Aktionspläne gegen Rassismus und ethnische Diskriminierung*, http://www.migrationsrat.de/wp-content/uploads/2018/11/LAPgR_Brosch%C3%BCre.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (2002), »Einleitung. Multikulturalismus – ein umstrittenes Konzept«, in: Dies. (Hg.), *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Opladen, S. 9–29.

Neue Deutsche Medienmacher*innen (2020), *Viel Wille, kein Weg. Diversity im deutschen Journalismus*, https://www.neuemedienmacher.de/wp-content/uploads/2020/05/20200509_MdM_Bericht_Diversity_im_Journalismus.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Neuhold, Petra/Scheibelhofer, Paul (2010), »Provincialising Multiculturalism. Postkoloniale Perspektiven auf Multikulturalismus, Diversität und Emanzipation«, in: *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft,* Jg. 40, H. 158, S. 85–100.

Netzwerk Unternehmen integrieren Flüchtlinge, *Vielfalt im Unternehmen leben*, https://www.unternehmen-integrieren-fluechtlinge.de/wegweiser/vielfalt-im-unternehmen-leben/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

OECD (2018), *Ist der Soziale Aufzug kaputt? Wege zur Förderung der sozialen Mobilität*. Paris, http://www.oecd.org/berlin/publikationen/SocMob%20country%20note_DEU_de.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Özdamar, Emine Sevgi (1990), *Mutterzunge. Erzählungen*, Berlin.

Parallelbericht zum 19.–22. Staatenbericht der Bundesrepublik Deutschland an den UN-Ausschuss zur Beseitigung rassistischer Diskriminierung (CERD) (2015), »Institutioneller Rassismus am Beispiel des Falls der Terrorgruppe ›Nationalsozialistischer Untergrund (NSU)‹ und notwendige Schritte, um Einzelne und Gruppen vor rassistischer Diskriminierung zu schützen«, https://bag

kr.de/wp-content/uploads/2018/08/NSU_RassismusParallelbericht.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Peucker, Mario (2010), *Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben. Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen,* Europäisches Forum für Migrationsstudien, Antidiskriminierungsstelle des Bundes.

Reckwitz, Andreas (2016), »Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus«, https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus/ (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Rose, Nikolas (1991), »Governing by Numbers. Figuring our Democracy«, in: *Accounting, Organizations and Society*, Jg. 16, Bd. 7, S. 673–692.

Römhild, Regina (2011), »Global Heimat. Der Alltag junger Migranten in den Widersprüchen der Einwanderungsgesellschaft«, in: Buko, Wolf-Dietrich/Heck, Gerda/Schulze, Erika/Yildiz, Erol (Hg.), *Neue Vielfalt in der urbanen Stadtgesellschaft*, Wiesbaden.

Rottenburg, Richard/Merry, Sally/Park, Sung-Joon/Mugler, Johanna (Hg.) (2015), *The World of Indicators. The Making of Governmental Knowledge through Quantification*, Cambridge.

Röttger-Rössler, Birgitt (2018), »Multiple Belongings. On the Affective Dimensions of Migration«, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, Jg. 143, H. 2, S. 237–261.

Rouhani, Setareh (2014), *Intersectionality-informed Quantitative Research. A Primer*, Simon Fraser University, https://pdfs.semanticscholar.org/d56a/9eba2da23ab70bfadd9ca2e076af4a3a62cc.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Salzbrunn, Monika (2014), *Vielfalt/Diversität*, Bielefeld.

Scheer, Monique (Hg.) (2014), *Bindestrich-Deutsche? Mehrfachzugehörigkeit und Beheimatungspraktiken im Alltag*, Tübingen.

Scott, James (1998), *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven/London.

Seyfert, Robert (2011), *Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist.

Sharifi, Azadeh (2011), »Postmigrantisches Theater. Eine neue Agenda für die deutschen Bühnen«, in: Wolfgang Schneider (Hg.), *Theater und Migration. Herausforderungen für Kulturpolitik und Theaterpraxis*, Bielefeld, S. 35–45.

Shore, Chris/Wright, Susan (2015), »Governing by Numbers. Audit Culture, Rankings and the New World Order«, in: *Social Anthropology*, Jg. 23, H. 1, S. 22–28.

Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wüschner, Philipp (2017), »Affective Arrangements«, in: *Emotion Review*, Jg. 14, S. 1–10.

Smykalla, Sandra/Vinz, Dagmar (Hg.) (2011), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity*, Münster.

Steyerl, Hito (2006), »Die Institution der Kritik«, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik*, Jg. 31, H. 1, S. 71–80.

Steyn, Melissa (2018), »Introduction«, in: *International Journal of Critical Diversity Studies*, Jg. 1, H. 1, S. 6–10.

Taero, Sérgio C. (2005), »Ich bin ein Staßfurter!«, in: Döring, Hans-Joachim/Rüchel, Uta (Hg.), *Freundschaftsbande und Beziehungskisten. Die Afrikapolitik der DDR und der BRD gegenüber Mosambik*, Frankfurt/M., S. 110–116.

Tilley, Helen (2011), *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge*, Chicago u. a.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005), *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton u. a.

Ullrich, Peter (2016), »Prekäre Wissensarbeit im akademischen Kapitalismus. Strukturen, Subjektivitäten und Organisierungsansätze in Mittelbau und Fachgesellschaften«, in: *Soziologie*, Jg. 45, H. 4, S. 388–411.

UNESCO-Weltbericht (2009), *In kulturelle Vielfalt und interkulturellen Dialog investieren*, https://www.unesco.de/sites/default/files/2018-07/Weltbericht_FINAL.pdf (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Vanner, Catherine (2015), »Positionality at the Center. Constructing an Epistemological and Methodological Approach for a Western Feminist Doctoral Candidate Conducting Research in the Postcolonial«, in: *International Journal of Qualitative Methods*, Jg. 14, H. 4, S. 1–12.

Vattimo, Gianni (1992), *Die transparente Gesellschaft*, Wien.

Vertovec, Steven (2007), »Super-diversity and Its Implications«, in: *Ethnic and Racial Studies*, Jg. 30, S. 1024–1054.

vhs (Deutscher Volkshochschul-Verband) (2019), »Eine vhs, die Diversität nicht berücksichtigt, verliert ihre Legitimation. Interview mit der Bildungsforscherin Prof. Dr. Alisha M. B. Heinemann«, in: *dis.kurs – Das Magazin der Volkshochschulen*, Jg. 2019, H. 3, https://www.volkshochschule.de/diskurs/artikel/interview-heinemann.php (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Walcott, Rinaldo (2019), »The End of Diversity«, in: *Public Culture* Jg. 31, H. 2, S. 393–408.

Will, Anne-Kathrin (2020), *Migrationshintergrund – wieso, woher, wohin?*, Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/304523/migrationshintergrund (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Wilson, Cynthia A./Lewis, James H./Herring, Cedric (1991), *The 1991 Civil Rights Act. Restoring Basic Protections*, Chicago.

Wenzel, Anna-Lena (2019), »Wir sind ein lernendes Projekt. Ein Gespräch zum zweijährigen Jubiläum von Diversity Arts Culture«, in: *Kultur Mitte Magazin*, https://kultur-mitte.de/magazin/%E2%80%9Ewir-sind-ein-lernendes-projekt%E2%80%9C (letzter Zugriff: 18.12.2020).

Zanoni, Patrizia/Janssens, Maddy/Benschop, Yvonne/Nkomo, Stella (2010), »Unpacking Diversity, Grasping Inequality. Rethinking Difference through Critical Perspectives«, in: *Organization*, Jg. 17, H.1, S. 1–21.

Heimat oder Rassismus? Affektive Verhandlungen von Zugehörigkeit und Vielfalt nach der NSU-Mordserie

Bilgin Ayata

Knapp zwei Jahrzehnte nach den rassistischen Pogromen in Hoyerswerda, Rostock, und den Brandanschlägen in Mölln und Solingen leitete das Bekanntwerden der NSU-Mordserie im Jahr 2011 eine Zäsur in Deutschland ein. Schon lange vorher forderten rassismuserfahrene Akteur*innen eine Auseinandersetzung mit institutionellem Rassismus, doch ihre Stimmen trafen meist auf eine schalldichte Mauer gesellschaftspolitischer Leugnung.[1] Egal wie lautstark sich rassismuserfahrene Gruppen in den vergangenen Jahrzehnten mobilisierten oder wie viele rassistische Gewalttaten ausgeübt wurden, das diskursive Abwehrnarrativ von Regierungsbehörden und -vertreter*innen lautete immer wieder: Rassismus gehöre der Geschichte an, wenn überhaupt komme er nur vereinzelt vor, und der Rechtsextremismus sei unter Kontrolle.

Das Bekanntwerden des NSU, einer paramilitärischen Organisation, die zehn Jahre lang unentdeckt mit einem eigenen Waffenarsenal im gesamten Bundesgebiet Gewalttaten ausüben konnte, während parallel dazu Polizei und Medien die ermordeten Opfer wie potentielle Kriminelle behandelten, brachte diese Mauer nach dem November 2011 etwas zum Bröckeln. Erstmals wurde in Deutschland auf breiter gesellschaftlicher Ebene über institutionellen Rassismus, die Rolle der Sicherheitsbehörden und die Bedrohung durch den Rechtsextremismus nicht nur debattiert, sondern es wurden diese Thematiken auch in dreizehn parlamentarischen Untersuchungsausschüssen auf Landes- und Bundesebene durchleuchtet. Auch ein Strafprozess gegen einen Teil der Täter*innen wurde am Oberlandesgericht in München eingeleitet und 2018 in erster Instanz abgeschlossen.

In den ersten Jahren nach 2011 war noch ein reges öffentliches Interesse vorhanden, doch mit der zunehmenden Komplexität der Verstrickungen

1 Eine eindrucksvolle Dokumentation in dieser Hinsicht stellt das erst im Jahr 2020 veröffentlichte Buch mit Gedichten und Schriften von Semra Ertan (2020) dar, die sich 1982 aus Protest gegen Rassismus in Hamburg das Leben nahm.

von Sicherheitsbehörden, Ministerien und Beamten in dieser Angelegenheit wurde aus der »NSU-Affäre« ein unübersichtliches Knäuel von Informationen, das geradezu detektivischen Einsatz erforderte, um einen Überblick zu behalten. Während einige der Untersuchungsausschüsse bis heute andauern, bleibt die staatlich versprochene Aufklärung aus, und die Fragen der Angehörigen der Opfer sind bis heute unbeantwortet (Ayata 2016; Daimagüler 2017; Von der Behrens 2018). Eine Gruppe von Anwält*innen, Journalist*innen, Aktivist*innen und Künstler*innen hält den Druck auf den Aufklärungsprozess aufrecht und mobilisiert gegen das Verdrängen und Vergessen in der Öffentlichkeit.[2]

Eine übergreifende Forderung der Angehörigen der Opfer und der mit ihnen solidarischen Netzwerke sowie verschiedener rassismuserfahrener Gruppen ist der Ruf nach Aufklärung und einem gesellschaftlichen und institutionellen Wandel, der nicht nur die Pluralität der Gesellschaft abbildet, sondern auch deren Bedürfnissen nach Schutz, Gleichbehandlung und Würde gerecht wird. Konkrete Forderungen nach Veränderung wurden zum Ende des ersten NSU-Bundestagsausschusses 2013 formuliert, die teilweise in dessen Abschlussbericht Eingang fanden und in Vorschlägen von verschiedenen Organisationen weiterentwickelt wurden: mehr Diversität in den Sicherheitsinstitutionen und Medien, die Einrichtung einer staatlichen Behörde für Rassismusbekämpfung und die Auflösung des Verfassungsschutzes (Funke 2018).

Doch der institutionelle Wandel sollte sich bald in eine entgegengesetzte Richtung entwickeln. Zwar hat das Bundesamt für Verfassungsschutz seit 2019 mit Sinan Selen erstmals einen Vizepräsidenten mit türkischen Vorfahren, aber statt einer Auflösung oder Neustrukturierung des Amtes wurde der Verfassungsschutz institutionell erheblich gestärkt. Eine staatliche Behörde gegen Rassismusbekämpfung wurde erst gar nicht eingerichtet, stattdessen wurde der Arbeitskreis »Gemeinsames Extremismus- und Terrorismusabwehrzentrum« gegründet.[3] Pikant ist, dass dieser Arbeitskreis in jener Institution eingerichtet wurde, die mit erheblichem Anteil den eigentli-

2 Siehe zum Beispiel das Aktionsbündnis »NSU-Komplex auflösen« (https://www.nsu-tribunal.de), NSU-Watch (https://www.nsu-watch.info, letzter Zugriff: 05.03.2021) oder lokale Initiativen an den Tatorten wie zum Beispiel in Kassel (https://initiative6april.wordpress.com/ueber-uns/, letzter Zugriff: 05.03.2021).

3 https://www.bka.de/DE/UnsereAufgaben/Kooperationen/GETZ/getz_node.html (letzter Zugriff: 05.03.2021).

chen Skandal in der NSU-Affäre ausmacht, nämlich dem Bundesamt für Verfassungsschutz.[4]

Die Gründung und schnell wachsende Popularität der AfD bei den Wahlen 2014 und 2017 setzte dann die NSU-Affäre unter neue Vorzeichen. Der Forderung nach Rassismusbekämpfung, die in Folge der NSU-Affäre Eingang in die breite Öffentlichkeit gefunden hatte, stand nun eine ungehemmte und offensiv artikulierte Vielfaltsbekämpfung gegenüber. Mit der Polarisierung um das Thema Migration und Flucht im Sommer 2015 und den Ereignissen in der Kölner Silvesternacht 2015/16 wurde dann die kurzzeitige Aufmerksamkeit der Mehrheitsgesellschaft auf »Migrant*innen« als Opfer von Rassismus wieder zurückversetzt in das affektiv fest etablierte Topos des »kriminellen Ausländers« (Castro Varela/Mecheril 2016; Ervedosa 2020). Die Anschläge in Halle auf eine Synagoge am 9. Oktober 2019 und in Hanau auf eine Shishabar und einen Kiosk am 19. Februar 2020 stellen einen weiteren gewaltvollen Tiefpunkt in der Rassismusgeschichte des wiedervereinigten Deutschlands dar.

Die Komplexität und Dichte der Ereignisse lassen sich ein Jahrzehnt nach dem Bekanntwerden des NSU in der Kristallisierung von zwei gegensätzlichen Strömungen in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um institutionellen Wandel zusammenfassen, die sich mit Bezug auf den Umgang mit Vielfalt und Rassismus unterscheiden. Es geht dabei um eine in Deutschland altbekannte, jedoch in ihrer affektiven Aufgeladenheit nicht abnehmende Frage: Wer oder was ist Deutsch/land? Wer gehört automatisch dazu, wessen Zugehörigkeit ist hingegen additiv, konditional, oder unerwünscht? Wichtig zu betonen ist, dass dieser Frage eine grundsätzliche Umkehrung von Norm und Abweichung unterliegt. Die rassistische Vernichtungspolitik des nationalsozialistischen Gewaltregimes hatte die bestehende Pluralität und Heterogenität der damaligen Gesellschaft in grausamster Weise ausgelöscht. Die Gründung der Bundesrepublik ging mit einer großen Flucht- und Migrationsbewegung einher, die die Konstitution der deutschen Nachkriegsgesellschaft bereits veränderte.[5] Mit der Rekrutierung von Arbeitskräften aus dem

4 Die Rolle des Bundesamtes und der verschiedenen Landesämter und ihrer V-Männer im Aufbau, der Ausbreitung und den Aktivitäten des NSU und verwandten Organisationen konnte bisher aufgrund von Aktenvernichtung, Verschlusshaltung von Akten und Nichteinleitung von Strafermittlungsprozessen gegen ihre Beamten nicht abschließend aufgeklärt werden (*Zeit Online*: 01.05.2020).

5 Etwa 12 Millionen Menschen flüchteten nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aus Ost- und Südosteuropa in die drei westlichen Besatzungszonen und nach 1949 in die Bundesrepublik. Dabei handelte es sich überwiegend um deutsche Staatsangehörige

Ausland Mitte der 1950er Jahre und dem Nachzug ihrer Angehörigen in den darauffolgenden Jahrzehnten pluralisierte sich eine durch Genozid und Rassengesetze homogenisierte Gesellschaft dann wieder. Dass diese Diversifizierung auf gesellschaftspolitischer Ebene heute nicht als ein Phänomen der Normalisierung, sondern als Abweichung von einer imaginären deutschen Normalität diskutiert wird, da die Gesellschaft plötzlich mit Migration und Vielfalt konfrontiert sei, zeigt die Wirkmächtigkeit des Stunde-Null-Mythos, welcher Rassismus zwangsläufig in die Vergangenheit verlagert.[6]

Die gesellschaftlichen Widerstände gegen die Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Rassismen richten sich somit letztlich gegen eine Auseinandersetzung mit der langen Rassismusgeschichte Deutschlands, die sich in den deutschen Kolonien außerhalb Europas sowie während des Nationalsozialismus innerhalb Europas gewaltvoll ausbreitete und manifestierte (Zimmerer 2011). Der Umstand, dass verschiedene antirassistische Kämpfe teils in Isolation oder in Konkurrenz zu unterschiedlich Betroffenen geführt wurden, hat sicherlich zur fehlenden Anerkennung der langen Rassismusgeschichte Deutschlands beigetragen. So standen bei Fragen der Ungleichbehandlung, differentieller Zugehörigkeit und Rassismus überwiegend die Migrant*innen und deren Nachfahren im Zuge der Arbeitsmigration im Mittelpunkt – und nicht etwa die Schwarze Community Deutschlands, die heute zwar numerisch eine kleinere Gruppe als erstere darstellt, aber deren Ausschluss aus dem Selbstverständnis der nationalen Gemeinschaft am deutlichsten für die Kontinuität von Rassismus steht (El-Tayeb 2001). Das prägte auch die Forderungen antirassistischer Gruppen: Während es in den 1980er und 1990er Jahren bei migrantischer Mobilisierung um Staatsbürgerrechtsreformen oder Wahlrechte ging, artikulierten Schwarze Initiativen wie zum Beispiel die Initiative Schwarzer Menschen (ISD) oder Adefra bereits seit den 1980er Jahren, dass Rassismus vor dem deutschen Pass nicht haltmacht, und griffen den

oder deutsche »Volkszugehörige« – wie sie das Bundesvertriebenengesetz von 1953 benannte – die von ihrem Wohnort vertrieben oder ausgewiesen wurden. Eine oft übersehene Gruppe stellten auch die ca. 200.000 jüdischen Flüchtlinge dar, die aus Osteuropa ebenfalls nach 1945 in die besetzten Zonen kamen und viele jüdische Vereine und Einrichtungen gründeten, auch wenn die meisten später nach Israel oder in die USA auswanderten (Brenner 1992).

6 Wie Lutz Niethammer es treffend formulierte, bezieht sich der Mythos der Stunde Null auf einen »Wunschtraum der Deutschen und handelte davon, daß alles vorbei und vergessen sei. Ihr Alptraum war die Kontinuität« (zitiert in Bessel 2015: 285). Für den Zusammenhang zwischen dem Stunde-Null-Mythos und Rassismus, siehe Chin u. a. (2009) und Karaca (2021).

heutigen Debatten vor.[7] Rassismus wirkt sich auf verschiedene Gruppen in Deutschland in unterschiedlichen Abstufungen und Formen aus, die parallel zu differentiellen Zugehörigkeitsregimen verlaufen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die oben erwähnten zwei gegensätzlichen Strömungen des institutionellen Wandels bezüglich des Umgangs mit Vielfalt die Rassismus- und Einwanderungsgeschichte des Nachkriegsdeutschlands nachhaltig geprägt haben. Sie spitzen sich aktuell aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen zu, die sowohl vom politischen Empowerment der vormals als Ausländer*innen oder Migrant*innen titulierten Bevölkerungsgruppe gekennzeichnet sind, als auch von den Widerständen gegen diese Erstarkung. Diese gegensätzlichen Strömungen für einen institutionellen Wandel lassen sich in der Debatte um Heimat deutlich nachzeichnen, wie ich nachfolgend ausführen werde.

1. Ein Ministerium für Geborgenheit: Heimat statt Rassismus

Der wohl überraschendste institutionelle Wandel nach 2011 auf der Ebene der Bundesregierung vollzog sich im Innenministerium. Zum ersten Mal nach 1949 wurde das Bundesministerium des Innern im März 2018 seitens des neuen Amtsinhabers Horst Seehofer (CSU) umbenannt in Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat. In einem eloquenten Beitrag in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 29.04.2018 versuchte Seehofer (2018a) mit einem inklusiven, pluralen Verständnis von Heimat den Kritiker*innen in der Debatte den Wind aus den Segeln zu nehmen. Im Gegensatz zu »Leitkultur« und »Nation« sei der Begriff Heimat »in seiner Vielfalt weniger streitbelastet« und biete sich daher als Identifikationspunkt »unterschiedlichster Menschen«, die bereits Heimat in Deutschland gefunden haben (ebd.). Daher sei auch »Heimatpolitik stets eine Politik der Vielfalt«. Mit Verweis auf Andreas Reckwitz und dessen Analyse über eine Gesellschaft der Singularitäten wirbt Seehofer für einen Heimatbegriff als Allheilmittel für

7 Ein illustratives Beispiel für diese Vorreiterrolle in der Rassismusdebatte ist das Lied *Fremd im Eigenen Land* von der HipHop Gruppe Advanced Chemistry, das die Gruppe in Reaktion auf die rassistischen Pogrome in Hoyerswerda und Rostock im Jahr 1992 veröffentlichte (El-Tayeb 2011; Weheliye 2005).

die Herausforderungen einer von neoliberaler Globalisierung und Entgrenzung geprägten Gegenwart. Heimatpolitik soll demnach den Staat wieder sichtbar und spürbar machen; die polarisierte und verunsicherte Gesellschaft soll Zugehörigkeit und Zusammenhalt über den Begriff der Heimat wiederfinden, ohne dabei die Vielfalt der Gesellschaft zu ignorieren.

Mit diesem inklusiven und pluralen Verständnis von Heimat präsentiert sich der Innenminister geradezu als ein Mitdenker der postmigrantischen Gesellschaft, der für Offenheit und Vielfalt plädiert. Da es sich dabei zudem um einen prominenten konservativen Politiker der CSU handelt, liest sich der Artikel fast wie ein Tabubruch. Doch davon ist sowohl der Beitrag als auch dessen Anlass weitentfernt. Denn der eigentliche Tabubruch liegt in der Wiedereinführung des Heimatbegriffs auf offizieller Ebene. Die Wiedereinführung von Heimat als politisches Instrumentarium erhielt 2013 mit der Gründung der AfD, die den Begriff zentral in ihrem politischen Diskurs platzierte, neuen Antrieb. In Bayern stellte dies insbesondere die CSU unter Konkurrenzdruck, die den Heimatbegriff auf regionaler Ebene für ihre bayerische Landespolitik immer wieder einsetzte und nun ihren Alleinanspruch gefährdet sah. Prompt gründete 2014 der damalige Ministerpräsident von Bayern, Horst Seehofer, ein Heimatministerium auf Landesebene, das erste seiner Art. Zunächst als bayerische Besonderheit belächelt, zog 2017 Nordrhein-Westfalen ebenfalls mit der Gründung eines Ministeriums für Heimat, Kommunales, Bau und Gleichstellung nach. Das Konkurrieren um die Deutungshoheit eines Heimatbegriffs mit dem Argument, dass dieser nicht der AfD überlassen werden sollte, weitete sich schnell auf alle Parteien in Deutschland aus, die nun verschiedene Auslegungen von Heimat in ihre Parteiprogramme und Rhetorik integrierten. Mal geht es um gleichwertige Lebensverhältnisse, mal um Arbeitslosigkeit, Migration, Umwelt, Globalisierung, Landflucht oder digitale Infrastruktur. Es ist diese diskursive Elastizität, die den Begriff auszeichnet, da er sich je nach Einsatz von emotionalen Grundbedürfnissen auf unterschiedliche politische Zielsetzungen ausdehnen lässt.

Insbesondere in Zeiten von Wandel und Transformation wurde Heimat in der Vergangenheit immer wieder als politischer Kampfbegriff eingesetzt.[8] Historisch wird die Popularisierung der deutschsprachigen Verwendung des Heimatbegriffs meist auf die Besetzung durch Napoleon zurückgeführt

8 Die nachfolgenden Ausführungen über den Heimatbegriff gehen auf meine Arbeiten zu Deheimatisierung zurück; für eine detaillierte Version siehe Ayata (2020).

(Blickle 2002). Genauso wichtig war aber auch der strukturelle Wandel, der mit dem Ausbau der staatlichen Bürokratie, der Industrialisierung und Urbanisierung einherging und der den Heimatbegriff zu einem wichtigen Bezugspunkt machte. Während im heutigen Sprachgebrauch Heimat meist mit Nationalismus in Verbindung gebracht wird, entstand der Begriff ursprünglich in Opposition zur Zentralisierung des Nationalstaates und zur Einführung nationaler Standards für soziale Rechte (im Kontext der Reformen des Heimatrechts 1871 und 1894). Im Wesentlichen wurde mit diesem Strukturwandel der lokale Bezugsrahmen durch den nationalen ersetzt, sodass Heimat als wirtschaftliche und politische Einheit an Gültigkeit verlor und vom Nationalstaat abgelöst wurde (Ayata 2020).

Vor der Industrialisierung und Konsolidierung des Nationalstaats bezog sich der Begriff auf das eigene Heim, auf Eigentum und auf den Geburtsort, der in einem sesshaften Umfeld als räumliche Bestimmung des Zuhauses diente (Applegate 1990). Doch mit der Änderung der Heimatrechtsgesetze und der Landflucht im späten 19. Jahrhundert veränderte sich seine vorindustrielle Verwendung, und Heimat entwickelte sich mit der Zeit zu einem Begriff, der ein Gefühl ontologischer Sicherheit in der zunehmenden Entfremdung und Individualisierung der Moderne vermittelte: als eine Art emotionale Entschädigung für den Verlust der Unschuld durch Modernisierung und Urbanisierung, was sich in der Prominenz von Heimat in Kindheitserinnerungen ausdrückt. Heimat fungiert hier also einerseits als eine affektive Bindung zwischen dem Lokalen und dem Nationalen, die immer dann als eine Art Gegenströmung wiederbelebt wird, wenn »tiefgreifende Verschiebungen in der Selbstdefinition von Deutschland als Nation stattfinden« (Blickle 2002: 47). Andererseits gibt es eine weitere, externe Dimension des politischen Einsatzes des Heimatbegriffs (Ayata 2020). So wurde dieser auch während der deutschen Kolonialisierung als affektive Bindung zwischen dem Kaiserreich und seinen Kolonien in Afrika und Asien systematisch eingesetzt. In der umfangreichen Forschung zu Heimat ist dieser Aspekt weniger reflektiert, doch eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis des Heimatbegriffs zum Kolonialismus macht erkenntlich, dass Heimat sowohl eine interne als auch eine externe Dimension hat. Aus kolonialgeschichtlicher Perspektive zeigt sich, dass Heimat in der Tat ein sehr flexibler und dynamischer Begriff war, der leicht Grenzen überschreiten und bis nach Afrika ausgedehnt werden konnte. Die Kolonialzeitschrift *Kolonie und Heimat* bietet viele Beispiele dafür, wie die Kolonien als Teil der deutschen Heimat dargestellt wurden (Jäger 2009). Um das Kolonialprojekt für das deutsche Publikum lesbar zu

machen, wurde der Heimatbegriff maßgeblich als ein affektives Bindeglied zwischen Kolonie und Metropole eingesetzt.

Diese historischen Zusammenhänge hinsichtlich der Popularität des Heimatbegriffs zu Zeiten gesellschaftlicher Transformation im Zuge von Industrialisierung, aufkommender Nationalstaatlichkeit und Kolonialismus helfen auch, die gegenwärtige Hochkonjunktur des Begriffs einzuordnen. In ähnlicher Weise wie im 19. Jahrhundert der Begriff der Heimat seine politische Strahlkraft im Kontext gesellschaftlicher Transformation und Kolonialexpansion erlangte, weist die erneute Popularisierung von Heimat in den letzten Jahren ebenfalls eine interne und externe Dimension auf. Auf innenpolitischer Ebene fungiert Heimat als Gegenspieler zu lauter werdenden Forderungen nach Rassismusbekämpfung.[9] Auf außenpolitischer Ebene legitimiert der Heimatbegriff die Militarisierung von Grenzschutz, wie ich weiter unten ausführen werde.

Zuerst aber zur innenpolitischen Ebene. So kann auch die inklusive Agenda, die der Innenminister in seinem oben erwähnten *FAZ*-Artikel vertritt, den politischen Kontext der Institutionalisierung des Heimatbegriffs nicht ausradieren. Acht Jahre nach der Aufdeckung des NSU und dessen Umfeld im neonazistischen Thüringer Heimatschutz setzte die Bundesregierung auf ein Heimatressort statt zum Beispiel auf eines für Rassismusbekämpfung. Auch wenn sich der NSU-Aufklärungsprozess lückenhaft und unbefriedigend entwickelte, haben die vielen Untersuchungsausschüsse alles andere als auf Entwarnung hingewiesen. Tausende Seiten von Ausschussprotokollen dokumentieren institutionellen Rassismus, auch wenn sie diesen explizit nicht so benennen. Investigative Journalist*innen haben zudem kontinuierlich über die Mobilisierung paramilitärischer rechtsextremer Organisationen berichtet, von denen offensichtlich der NSU selber nur für die Spitze eines Eisbergs steht.[10] Der Anstieg von rassistischen Anschlägen auf Flüchtlingsheime, Moscheen, Synagogen und Einzelpersonen verdeutlicht das Ausmaß der gesellschaftlichen Bedrohung durch Rassismus. Die Umbenennung des Innenministeriums steht in geradezu zynischem Widerspruch zu diesen Entwicklungen. Dass seit der Umbenennung nicht nur in

9 So weigerte sich der Bundesinnenminister mehrere Monate, eine wissenschaftliche Studie über Rassismus in der Polizei in Auftrag zu geben, und stimmte erst nach öffentlicher Kritik der Studie zu (Thurm 2020).

10 Siehe zum Beispiel die Reportagen in der *taz* über das Schattennetzwerk Hannibal: https://taz.de/Schwerpunkt-Hannibals-Schattennetzwerk/!t5549502/ (letzter Zugriff: 05.03.2021).

politischen Einrichtungen, sondern auch in Kulturinstitutionen lebhaft über die Potentiale des Heimatbegriffs und dessen Notwendigkeit für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in einer pluralen und globalisierten Welt debattiert wird, lenkt von der Virulenz rassistischer Gewalt und institutionellem Rassismus ab und bagatellisiert diese. Diese Agendaverschiebung von NSU und Rassismus zu Heimat steht symptomatisch für die Verweigerung, sich mit Rassismus als gesamtgesellschaftliches und politisches Problem auseinanderzusetzen. Einer ähnlichen affektiven und kognitiven Weigerung begegnete man auch in den 1950er Jahren mit einem Heimatdiskurs, als sich das Genre idyllischer Heimatfilme und -romane etablierte und großer Beliebtheit erfreute. Entgegen der enthemmten verbalen und physischen Gewalt des Rassismus wird der Wohlfühlbegriff Heimat angeboten, als erprobtes Gefühlsinventar, das auf Geborgenheit statt Konfliktlösung setzt. So betonte auch der Innenminister (Seehofer 2018b) in seiner Rede zum »Tag der Heimat« im August 2018 das menschliche Bedürfnis nach Geborgenheit.[11]

Dass dieser Rekurs auf Heimat bei rassismuserfahrenen Gruppen in Deutschland auf wenig Resonanz stieß, ist nicht verwunderlich. Der Titel des zum ersten Jahrestag der Umbenennung des Innenministeriums veröffentlichten Buches von Aydemir und Yaghoobifarah (2019) spricht für sich: *Eure Heimat ist unser Albtraum*. Die Kontrastierung von »Euch« und »Uns« in diesem Titel spiegelt die Grenzziehung wieder, für die die Einführung des Heimatbegriffs im Kontext eines erstarkten Rassismus steht, wie die Beiträge des Bandes ausführen. Explizit erwähnen sie die Umbenennung des Innenministeriums als Affront angesichts der rassistischen Gewalt in Deutschland. Des Weiteren setzten sich über 100 Künstler*innen im 4. Berliner Herbstsalon des Maxim Gorki Theaters in internationalen Beiträgen mit dem Konzept »De-Heimatization«, einer intersektionalen Kritik der gegenwärtigen Instrumentalisierung von Heimat (Ayata 2020), auseinander und entwickelten das Konzept weiter.[12] Der Heimat- oder *homeland*-Diskurs in den USA und in vielen anderen Ländern als nationalistische Gegenbewegung

11 In seiner kritischen Ideengeschichte von Heimat zeigt Blickle (2002), wie insbesondere als Gegenreaktion zur Aufklärung Heimat metaphorisch als ein Rückzugsraum fungierte im Sinne einer selbstbestätigenden, konfliktfreien Komfortzone. Auf diesen Rückzugsraum bezieht sich auch Innenminister Seehofer (2018b) in seiner Rede zum »Tag der Heimat«: »Und, meine Damen und Herren, auch wenn es Menschen gibt, die von Heimat nichts halten: Alle brauchen Geborgenheit – auch diese Menschen, die zu Heimat kritisch stehen. Alle brauchen Geborgenheit.«

12 https://www.berliner-herbstsalon.de/vierter-berliner-herbstsalon (letzter Zugriff: 05.03.2021).

zur Mobilisierung von anti-rassistischen Bewegungen wie zum Beispiel der Black Lives Matter-Bewegung zeigt die internationale Dimension dieses Phänomens.

Auch auf EU-Ebene lässt sich die Erfolgskurve des Heimatdiskurses verfolgen. Im September 2019 präsentierte die neue Präsidentin der EU-Kommission Ursula von der Leyen das umbenannte Migrationsressort: Es sollte von nun an »Schutz unserer Europäischen Lebensweise« heißen, eine Art europäischer Heimatschutz also. Nach heftiger Kritik im Europaparlament gegen den Titel des Ressorts wurde es in »Förderung unserer Europäischen Lebensweise« umbenannt. Hier zeigt sich die oben erwähnte externe Dimension der Wiedereinführung von Heimatdiskursen in der Politik. Seit zwei Jahrzehnten werden die Schengen-Außengrenzen mit einem stetig wachsenden Maßnahmenkatalog der EU verriegelt, der völkerrechtliche Vereinbarungen untergräbt. Das Mittelmeer hat sich dabei zu einer der tödlichsten Grenzen weltweit entwickelt. Die Umsetzung des sogenannten europäischen Hotspot-Konzeptes in Italien und Griechenland hat die südlichen Grenzregionen in Sonderzonen verwandelt, in denen ein intransparenter Komplex von europäischen und internationalen Organisationen ankommende Flüchtlinge in rechtmäßige und unrechtmäßige segregiert – *bevor* sie einen Antrag auf Asyl stellen können. Die katastrophale Situation der Flüchtlinge auf den griechischen Inseln, die unter menschenunwürdigen Bedingungen in Sammellagern gefangen gehalten werden, steht symbolisch für die Priorisierung von Grenzschutz gegenüber den Menschenrechten. Dafür wurde und wird die EU von zahlreichen NGOs und zivilgesellschaftlichen Akteur*innen kritisiert, doch nimmt die Militarisierung an den Grenzen trotzdem weiterhin zu. In diesem Sinne ist die Umbenennung des Ressorts von Migration zu »europäischer Lebensweise« bzw. »Heimat« im Zusammenhang mit einer nekropolitischen Grenzpolitik zu verstehen, die mit menschenverachtenden Abschreckungsmaßnahmen Migration aus Afrika und Asien einzudämmen versucht. Der Fokus auf eine zu schützende europäische Heimat oder Lebensweise dient dazu, die zunehmende Militarisierung des europäischen Grenzschutzes zu legitimieren.

2. Affektive Staatsbürgerschaft, Rassismus und Zugehörigkeit

In seinem eindrücklichen Buch *Zwischen mir und der Welt* (2015) schildert der US-amerikanische Schriftsteller Ta-Nehisi Coates in einem lyrischen Brief an seinen Sohn im Teenageralter, wie es sich anfühlt, ein Schwarzer Bürger in den USA zu sein.[13] Er erzählt, wie Angst, Entkörperlichung und Affektkontrolle alltägliche Bestandteile des Schwarzen Überlebens in einem Land sind, in dem die formal gleichberechtigte Staatsbürgerschaft keine ebenbürtige Zugehörigkeit für Nicht-*weiße* anbietet. Stattdessen hebt Coates die physische Verwundbarkeit Schwarzer Körper gegenüber dem institutionellen Rassismus hervor, der Familienbeziehungen, Schulbildung, Beziehungen in der Nachbarschaft und alle anderen Lebensbereiche prägt und durchdringt. Wie es sich anfühlt, ein Schwarzer Bürger zu sein, ist nach Coates ein Zustand der Angst, der Unsicherheit, der Verwundbarkeit – und affektiver Hintergrund eines Lebens, das nicht vom Staat geschützt wird, sondern das sich vor dem Staat schützen muss. Ganz im Gegensatz zu den offiziellen Diskursen von Grenzschutz und Heimatschutz, die in den USA seit 2001 eine der Säulen der Innen- und Außenpolitik darstellen, zeigt Coates – im Einklang mit der 2013 formierten Black Lives Matter-Bewegung –, dass es die rassifizierte Bevölkerung ist, die aufgrund der Omnipräsenz normalisierter rassistischer Gewalt (sei es in diskursiver, affektiver oder physischer Form) des Schutzes bedarf.

Rund fünfzig Jahre nach der Bürgerrechtsbewegung in den USA geschrieben, zeigt das Buch unmissverständlich, dass die Erlangung der vollen Bürgerrechte die nicht-*weiße* Bevölkerung in den USA vor rassistischer Ungerechtigkeit nicht geschützt hat. Es betont auch, welche bedeutende Rolle dabei der Steuerung von Affekten und Emotionen zukommt. Ein Beispiel dafür ist die gesellschaftliche Normalisierung der Wahrnehmung junger Schwarzer Männer als bedrohlich, gewalttätig und irrational, die in verschiedenen Gerichtsurteilen dazu geführt hat, ihre Ermordung durch die Polizei als Akt der »Selbstverteidigung« zu rechtfertigen. In ähnlicher Weise operiert die Konstruktion muslimischer Bürger*innen in den USA seit 2001 als bedrohlich und gefährlich auf vergleichbaren affektiven Registern, die zwei Kategorien von Bürger*innen voneinander abgrenzen: diejenigen, deren Zugehörigkeit und Ansprüche erst gar nicht in Frage gestellt werden, und dieje-

13 Die Überlegungen in diesem Abschnitt gehen auf meinen Beitrag »Affective Citizenship« (Ayata 2019) zurück.

nigen, deren Zugehörigkeit trotz Staatsbürgerschaft konditional, ambivalent oder zu einer Formalität wird, wenn sie sich nicht in der erwünschten Weise fühlen oder verhalten (Volpp 2002). Dieses Phänomen ist natürlich nicht auf die USA beschränkt, sondern findet sich in vielen Ländern der Welt in unterschiedlichem Ausmaß und in verschiedenen Formen wieder.

In den letzten vier Jahrzehnten haben weltweit Nationalstaaten ihre Staatsbürgerschaftsgesetze in Reaktion auf zunehmende grenzüberschreitende Mobilität modifiziert. Einerseits hat dies zu mehr politischen Rechten und Inklusion für Migrant*innen geführt. Andererseits hat es aber auch weitere Finessen zu bestehenden rassifizierten Hierarchien von Staatsbürgerschaft und Zugehörigkeit hinzugefügt. Affektive Kalibrierungen, wer bei gleichem rechtlichen Status »wirklich« zur politischen Gemeinschaft gehört und wer nicht, stehen im Mittelpunkt soziopolitischer Grenzziehungspraktiken. Dabei werden tolerierbare – weil integrierbare – von den unerwünschten – weil nicht integrierbaren – Bürger*innen abgegrenzt.

Das Konzept der affektiven Staatsbürgerschaft (Ayata 2019) zielt auf eine Untersuchung genau dieser affektiven Dimensionen gegenwärtiger differentieller Regime von Inklusion und Exklusion im Kontext von Rassismus. Im europäischen Kontext – zum Beispiel in Ländern wie Deutschland, Österreich, Griechenland oder der Schweiz, in denen die Staatsbürgerschaftspolitik im Vergleich zu den USA sehr restriktiv war –, blieb die fehlende Staatsbürgerschaft lange Zeit prägend für die Diskussionen um Zugehörigkeit. Doch in den letzten zwei Jahrzehnten haben die meisten europäischen Länder ihre Staatsbürgerschaftsgesetze geändert, sodass immer mehr Migrant*innen und ihre Nachkommen eingebürgert werden. Aufgrund der in Kraft getretenen Änderungen wird geschätzt, dass bis zum Jahr 2030, also ab heute in knapp einem Jahrzehnt, die meisten erwachsenen Muslim*innen in Europa Staatsbürger*innen und keine Drittstaatsangehörige sein werden (Laurence 2012). Für Länder mit einer sehr restriktiven Staatsbürgerschaftspolitik, wie zum Beispiel in Deutschland vor 1999, fungierte die Einbürgerung mit ihren vielen Hindernissen als zentraler Filtermechanismus. Doch mit den Staatsbürgerrechtsreformen im Zuge von EU-Harmonisierungsbemühungen und dem dadurch erleichterten Zugang von Migrant*innen zur Staatsbürgerschaft gilt das lineare Verständnis von erfolgreicher Integration mit dem Erreichen der vollen Staatsbürgerschaft nicht mehr. Integration als ein Filterprozess für die Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft ist nun ergebnisoffen und geht auch *nach* der Einbürgerung weiter, trotz der rechtlichen Gleichstellung durch die Staatsbürgerschaft. Dies wird auch Auswir-

kungen auf die Diskussionen um Rassismus in Deutschland und Europa haben, die sich nun stärker auf die affektiven Kalibrierungen eines differentiellen Zugehörigkeitsregimes trotz Staatsbürgerschaft verlagern werden. Die im Zuge der Black Lives Matter-Massenproteste in den USA bis in den Mainstream der Gesellschaft hinein entfachte Diskussion um den »racial contract« (Mills 1997),[14] einen auf rassistischem Konsensus beruhenden Gesellschaftsvertrag, könnte in dieser Weise auch richtungsweisend für Deutschlands Debatten um Vielfalt und Zugehörigkeit sein.

3. Epilog: Heimat nach Halle und Hanau

Ein Gesprächsauszug aus den Hanau-Protokollen, erstellt und veröffentlicht von Özlem Gezer und Timofey Neshitov im *Spiegel*-Magazin im Februar 2021 (Gezer/Neshitov 2021). Die Journalist*innen haben ein Jahr lang die Familien der Opfer des rassistischen Anschlags in Kesselstadt, Hanau begleitet. Filip Goman telefoniert mit der Sekretärin des Opferbeauftragten der Bundesregierung. Armin Kurtović verfolgt das Gespräch mit. Beide sind Väter, deren Kinder am 19. Februar 2020 in Hanau ermordet wurden. Mercedes Kierpacz ist die Tochter von Filip Goman. Sie war 35 Jahre alt, als sie von den Kugeln des Attentäters tödlich getroffen wurde. Hamza Kurtović ist der Sohn von Armin Kurtović. Er wurde 22 Jahre alt.

»Filip Goman: ›Der Terrorist hat sich monatelang preisgegeben. Wo war die Regierung? Wo war die Polizei? Wo war der Staatsanwalt? Oder haben sie gedacht, lass ihn die Kanaken einfach abknallen? Keiner sagt das offiziell, wie rassistisch hier alle sind. Auch wenn ich dafür ins Gefängnis komme, der Präsident von Deutschland, wie heißt der? Stahlmayr.‹

Armin Kurtović: ›Steinmeier…‹

Filip Goman: ›…in so einem Fall wie in Hanau, so ein Mensch wie Stahlmayr muss etwas machen!‹

14 Mit »racial contract« meint Mills, dass in der Konzeptionalisierung westlicher politischer Theorien der soziale Gesellschaftsvertrag kein Vertrag zwischen allen Bürger*innen (»we the people«), sondern nur zwischen denjenigen politischen Subjekten sei, die »wirklich« als Bürger*innen zählen (»we the white people«) (Mills 1997: 3). Nach Mills ist die moderne Welt von einem politischem System weißer Vorherrschaft (*white supremacy*) geprägt, auch wenn diese nicht als solche anerkannt oder bezeichnet wird.

Armin Kurtović: ›…Steinmeier.‹

Filip Goman: ›Glauben Sie mir, bei uns Roma gibt es auch so große Häuptlinge, die was zu sagen haben wie Stahlmayr.‹

Armin Kurtović: ›Filip, Steinmeier!‹

Filip Goman: ›Meine Frau hat wegen einem Betrug sechs Jahre und neun Monate bekommen. Wie heißt dieser Fußballer noch mal, Udo Jürgens?‹

Armin Kurtović: ›…Uli Hoeneß.‹

Filip Goman: ›Wie viele Millionen hat er betrogen?‹

Armin Kurtović: ›… 20 Millionen.‹

Filip Goman: ›Der ist doch einfach wieder raus! Zwei Jahre, dann offener Vollzug. Bei mir ist meine Tochter ermordet, ich bitte Sie um einen offenen Vollzug für meine Frau Roletta Balog.‹« (ebd.)

Es mag ein Ausdruck von Verzweiflung, Zerstreutheit, Wut oder Trauma sein, der Herrn Goman die Namen verwechseln lässt. Oder ein Ausdruck der Irrelevanz, ob der Bundespräsident Stahlmayr oder Steinmeier heißt, wenn die Tochter beim Abholen einer Pizza für ihre zwei Kinder kaltblütig von einem Rassisten erschossen wird. Wenn bereits der eigene Großvater in Auschwitz ermordet wurde.

In Interviews stellt Herr Goman immer wieder die Frage: Wie kann das sein? Wo war die Polizei? Es sind diplomatischere Varianten seiner Aussage »Keiner sagt das offiziell, wie rassistisch hier alle sind.« Der spitze Zusatz über eine mögliche Sanktionierung (»auch wenn ich dafür ins Gefängnis komme«) offenbart sein Wissensarchiv als »poisonous knowledge« (Das 2007), ein Wissen, das besser unausgesprochen bleibt, weil es noch keinen Platz in der Gesellschaft dafür gibt. Für solch einen Platz aber kämpfen die Angehörigen der Ermordeten mit ihren Protesten und Aufklärungsinitiativen. Sie treffen sich nicht in dem von der Stadt Hanau nach dem Anschlag gegründeten »Zentrum für Vielfalt und Demokratie« sondern in einem Raum, der von einer solidarischen Initiative für sie geschaffen wurde, mit dem Namen »#saytheirnames«, gegenüber der nun geschlossenen »Arena Bar«, einem der Anschlagsorte. Im Gegensatz zur NSU-Mordserie, in der die Kriminalisierung der Opfer nach ihrer Ermordung die Familien zusätzlich traumatisiert und isoliert hat, hat sich nach dem Anschlag in Hanau offensichtlich eine starke Gemeinschaft unter den Angehörigen entwickelt, die dieses Mal den Versuchen der Kriminalisierung seitens der Behörden standhält. Die alltäg-

lich gelebte Normalität der Vielfalt auf kleinstem Raum in Kesselstadt, die durch den Anschlag erschüttert wurde, formiert sich nun in politisierter und bewusster Weise nicht nur aus den Erfahrungen von Hanau, sondern auch von vorangegangenen rassistischen Anschlägen in Deutschland.

Die Fragen, die die Familien an die Politik und die Staatsanwaltschaft stellen, lauten wie ein Echo der offengeblieben Fragen der Angehörigen der Opfer des NSU. So fragt Armin Kurtović immer wieder, weshalb sein Sohn Hamza in den Polizeiakten als orientalisch-südländisch mit gezupften Augenbrauen beschrieben wurde, wenn er doch blonde Haare, blaue Augen und von Natur aus schmale Augenbrauen hatte. Er weist damit auf die Persistenz rassistischer Muster in der Polizeiarbeit hin, die die NSU-Affäre so deutlich dokumentiert hat. Als Armin Kurtović den Opferbeauftragten der Bundesregierung persönlich trifft, legt er seinen deutschen Personalausweis auf den Tisch und fragt: Was bringt der, wenn ich hier nicht behandelt werde wie ein Deutscher? (Gezer/Neshitov 2021). Diese als Frage formulierte Anklage an das nichteingelöste Versprechen einer gleichwertigen Zugehörigkeit aufgrund von Staatsbürgerschaft, Integration und des Bekenntnisses zu Deutschland als Heimat zieht sich durch die Aussagen der Angehörigen. Die Zuspitzung von rassistischer Gewalt seit 2019 mit der Ermordung des Regierungspräsidenten Walter Lübcke am 2. Juni, dem Anschlag am 9. Oktober in Halle auf eine Synagoge, in der nur eine verriegelte Holztür ein Massaker an der jüdischen Gemeinde verhinderte, und schließlich der Anschlag in Hanau stellt die Institutionalisierung von Heimat statt Rassismusbekämpfung noch stärker in Frage.

Am 19. Februar 2020 trafen sich die Brüder Said Etris und Said Nesar Hashemi am Nachmittag in der Frankfurter Innenstadt. Beide lassen sich dort den Arm tätowieren. Said Nesar wählt die Zahl 63454, die Postleitzahl von Kesselstadt, seiner Heimatstadt. Said Etris lässt sich das Geburtsdatum seiner Mutter tätowieren. Am Abend desselbigen Tages gehen sie in die Shishabar in Hanau, die Zielscheibe des Attentäters wird. Beide werden im Kugelhagel des Attentäters getroffen. Said Nesar, mit der frisch tätowierten Postleitzahl von Kesselstadt auf dem Arm, stirbt unmittelbar am Tatort. Sein Bruder überlebt schwer verletzt den Anschlag.

Literatur

Applegate, Celia (1990), *A nation of provincials – The German idea of Heimat*, Berkeley.

Ayata, Bilgin (2016), »Silencing the Present. Eine Postkoloniale Kritik der Aufarbeitung des NSU-Komplexes«, in: Ziai, Aram (Hg.), *Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge,* Bielefeld, S. 211–32.

— (2020), »Deheimatize It!«, in: *Kulturpolitische Mitteilungen,* Jg. 3, H. 166, S. 40–42.

— (2019), »Affective Citizenship«, in: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, New York/London, S. 330–339.

Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hg.) (2019), *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin.

Bessel, Richard (2015), »Die ›Stunde Null‹: 1945 und danach«, in: Jonas, Michael/Lappenküper, Ulrich/von Wrochem, Oliver (Hg.), *Dynamiken der Gewalt*, Stuttgart, S. 284–95.

Blickle, Peter (2002), *Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, Columbia SC.

Brenner, Michael (1992), »Wider den Mythos der ›Stunde Null‹: Kontinuitäten im jüdischen Bewußtsein und deutsch-jüdischen Verhältnis nach 1945«, in: Schoeps, Julius H. (Hg.) *MENORA. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, München/Zürich S. 155–181.

Castro Varela, María Do Mar/Mecheril, Paul (Hg.) (2016), *Die Dämonisierung der Anderen*, Bielefeld.

Chin, Rita/Fehrenbach, Heide/Eley, Geoff/Grossmann, Atina (2009), *After the Nazi racial state. Difference* and *democracy in Germany and Europe*, Michigan.

Coates, Ta-Nehisi (2015), *Zwischen mir und der Welt*, New York.

Daimagüler, Mehmet (2017), *Empörung reicht nicht! Unser Staat hat versagt. Jetzt sind wir dran. Mein* Plädoyer *im NSU-Prozess*, Köln.

Das, Veena (2007), *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Los Angeles/ London.

El-Tayeb, Fatima (2001), *Schwarze Deutsche. Der Diskurs um »Rasse« und nationale Identität 1890–1933*, Frankfurt/New York.

— (2011), European *Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe*, Minneapolis.

Ertan, Semra (2020), Mein *Name ist Ausländer. Gedichte*, Münster.

Ervedosa, Clara (2020), »›The Perpetrator is a Southerner‹: ›Südländer‹ as Racial Profiling in German Police Reports«, *Monatshefte*, Jg. 112, H. 2, S. 217–46.

Funke, Hajo (2018), »NSU-Mordserie. Staatsversagen. Rassismus – und Konsequenzen. Das NSU-Urteil und die Grenzen des Rechtsstaats«, Türkischer Bund in Berlin-Brandenburg.

Gezer, Özlem/Neshitov, Timofey (2021), »Die Hanau-Protokolle«, *Der Spiegel*, 12. Februar 2021, https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/hanau-protokolle-ueberlebende-des-attentats-berichten-ueber-ihre-entfremdung-von-deutschland-a-79b9a50b-bafa-4631-9cf5-34ac3afafb1f (letzter Zugriff: 05.03.2021).

Jäger, Jens (2009), »Colony as Heimat? The formation of colonial Identity in Germany around 1900«, *German History*, Jg. 27, H. 4, S. 467–489.

Karaca, Banu (2021), *The National Frame. Art and State Violence in Turkey and Germany*, New York.

Laurence, Jonathan (2012), *The Emancipation of Europe's Muslims. The State's Role in Minority Integration*, Princeton.

Mills, Charles W. (1997), *The Racial Contract*, New York.

Seehofer, Horst (2018a), »Warum Heimatverlust die Menschen so umtreibt«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29. April 2018, https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/innenminister-horst-seehofer-zum-thema-heimat-15565980.html (letzter Zugriff: 05.03.2021).

— (2018b), »Wer das Erinnern verkümmern lässt, der nimmt die Wiederholung der Geschichte in Kauf!«, Festrede des Bundesministers Horst Seehofer anlässlich des Festaktes zum Tag der Heimat am 25. August 2018 in Berlin, https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/08/tag-der-heimat.html (letzter Zugriff: 05.03.2021).

Thurm, Frida (2020), »Die Rassismusstudie, die nicht so heißen darf«, *Zeit Online*, 8. Dezember 2020, https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-12/horst-seehofer-rassismus-polizei-studie-rechtsextremismus (letzter Zugriff: 05.03.2021)

Volpp, Leti (2002), »The citizen and the terrorist«, *Immigration and Nationality Law Review*, Jg. 23, H. 561.

Von der Behrens, Antonia (Hg.) (2018), *Kein Schlusswort. Nazi-Terror, Sicherheitsbehörden, Unterstützernetzwerk; Plädoyers im NSU-Prozess*, Hamburg.

Weheliye, Alexander G. (2005), »Fremd im eigenen Land«, *Dossier Schwarze Community in Deutschland*, Heinrich Böll Stiftung, https://heimatkunde.boell.de/de/2005/12/01/fremd-im-eigenen-land (letzter Zugriff 05.03.2021).

Zeit Online (2020), »Anwälte der Nebenkläger beklagen ›Versagen des Rechtsstaats‹«, 1. Mai 2020, https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-05/nsu-prozess-nebenklaeger-zschaepe-oberlandesgericht (letzter Zugriff 05.03.2021).

Zimmerer, Jürgen (2011), *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust,* Münster.

»Diversität« in der deutschen Migrationsverwaltung: Zur Domestizierung von Pluralität

Larissa Vetters, Olaf Zenker

Dieser Beitrag verortet gegenwärtige *diversity policies* sowie gelebte Erfahrungen der Institutionalisierung von Vielfalt in der deutschen Verwaltung im Kontext größerer Debatten um die Pluralisierung der Gesellschaft auf der einen Seite sowie die Transformation des öffentlichen Dienstes auf der anderen Seite. Staatliches Handeln wirkt durch die ihm zugrunde liegenden Prozesse der Datenerhebung sowie der rechtlichen, administrativen und sozialstatistischen Klassifizierung und Kategorienbildung an der Produktion gesellschaftlicher »Diversität« mit. Indem die soziale Realität entlang solcher Kategorien handhabbar gemacht wird, werden zugleich auch zukünftige Formen der Interaktion präfiguriert und Anreize geschaffen, sich vorhandener Kategorisierungen von »Diversität« zu bedienen. Besonders deutlich wird dies in der Migrations- und Integrationsverwaltung, in der eine enorme rechtliche, ökonomische, soziale und kulturelle Pluralität prozessiert, in institutionalisierte »Diversität« transformiert und damit domestiziert wird: Um ein kritisches Bewusstsein dafür offenzuhalten, dass die scheinbar neutrale, bloß abbildende »Diversität« immer eine je spezifische und damit kontingente Domestizierung von Pluralität darstellt, setzen wir diesen Begriff durchgängig in Anführungszeichen. Eine Betrachtung im Zeitverlauf, die die Wirkmächtigkeit vergangener Kategorisierungen zu gegenwärtigen digitalen Datenverarbeitungs- und Klassifizierungspraktiken in Bezug setzt, macht diese vielfältigen, teils gegenläufigen, häufig nicht reibungslosen und stets affektiv grundierten Transformations- und Domestizierungsprozesse sichtbar.[1]

1 Dieser Beitrag ist zugleich der Versuch einer anfänglichen Selbstverortung der Verfasser*innen im Sinne einer reflexiven »Diversitäts«- und Migrationsforschung (vgl. Bührmann 2020, Nieswand/Drothbohm 2014) in einem Forschungszusammenhang, in dem sich die Datenerhebungs- und Verarbeitungspraktiken der Forschungspartner*innen nicht getrennt von den Positionierungsentscheidungen, Datenerhebungs- und Interpretationszusammenhängen der Forschenden verstehen lassen. Im Rahmen des Teilprojektes B07 »Sentiments of Bureaucracies: Affektive Folgen der digitalen Transformation in der deutschen Migrationsverwaltung« innerhalb des Sonderforschungsbereichs 1171 »Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten« forschen wir gemeinsam mit unseren Projektmitarbeitern

Anhand von drei institutionellen Arrangements innerhalb der deutschen Migrations- und Integrationsverwaltung – der Identitätserfassung von Asylantragsstellenden durch das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), der Aufnahme von Datensätzen aus unterschiedlichen Verwaltungsverfahren in das Ausländerzentralregister (AZR), sowie der Erstellung von Statistiken, Indikatoren und Berichten zu Zuwanderung und Integration – zeichnen wir im Folgenden nach, wie »Diversität« durch Verwaltungshandeln performativ hervorgebracht wird, indem Pluralität auf eine je spezifische Weise segmentiert, klassifiziert und damit anscheinend lediglich abgebildet wird. Diese institutionalisierte »Diversität« der Gesellschaft erzeugt dabei zunehmend auch eine institutionelle »Diversifizierung« der öffentlichen Verwaltung selbst: Neue Instrumente der Personalrekrutierung, des Human-Resource-Managements und der »Diversity«-Sensibilisierung werden eingeführt, um die öffentliche Verwaltung in ihrer personellen Zusammensetzung zunehmend zu einem Spiegel der solchermaßen als »divers« erfassten Gesellschaft zu machen. Wir zeigen, dass dies kein unilinearer, sondern ein multikausaler, komplexer Prozess ist, in dessen Verlauf vielfältige affektive Wertungen sowohl innerhalb der öffentlichen Verwaltung als auch in ihrer gesamtgesellschaftlichen Umwelt, d. h. aus unterschiedlichen Handlungszusammenhängen und Diskursfeldern, miteinander in Reibung geraten, sich kreuzen, überlagern und kontinuierlich neu zusammenfügen.

Zur Kennzeichnung verwaltungsinterner affektiver Bedeutungs- und Wertungsregime, die zwar auf gesamtgesellschaftliche Emotionsrepertoires rekurrieren, aber nicht mit diesen gleichzusetzen sind, nutzen wir unter Rückgriff auf Bens/Zenker (2019) den Begriff *bureaucratic sentiments*. *Sentiment* verweist allgemein auf ein Ineinanderverwobensein von Denken und Fühlen, von rechtlichen und außerrechtlichen Aspekten sowie von Mensch und digitalen Technologien in der Herausbildung von Wertentscheidungen. Auch in rational-legal strukturierten bürokratischen Entscheidungsverfahren, die wiederum in sich wandelnde übergeordnete Leitbilder guten Verwaltens eingebettet sind, so unsere affekttheoretische Ausgangsposition, kommt ein solches Ineinanderverwobensein zum Tragen. *Bureaucratic sentiments* bezeichnen entsprechend solche affektiv und emotional aufgeladenen, aus vielfältigen Elementen zusammenge-

---

Timm Sureau und Thomas Götzelmann seit Ende 2019 über und mit Mitarbeitenden im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) zu gegenwärtigen Digitalisierungsprozessen im Feld der Migrations- und Integrationsverwaltung. Entsprechend dieser Positionierung liegt unser Fokus in diesem Beitrag zunächst auf innerbehördlichen Dynamiken und Wahrnehmungen und nicht auf der Perspektive der migrantischen Antragsstellenden.

setzten Bedeutungs- und Bewertungsregime unter Behördenmitarbeiter*innen. Mit Hilfe dieses konzeptionellen Instrumentariums möchten wir besser verstehen, wie Verwaltungsvorgänge im Bereich der Migration und Integration, die mit der statistischen Erfassung und Klassifizierung von Individuen und Bevölkerungsgruppen einhergehen, einerseits zu wirkmächtigen Bestandteilen breiterer, öffentlich ausgetragener, und umkämpfter Vielfaltsdiskurse und -politiken werden, andererseits aber auch komplexe Transformationsprozesse im Hinblick auf die *bureaucratic sentiments* in eben jenen Institutionen bewirken, die mit der Verwaltung von Migration und Integration beauftragt sind.

Mit Dilger und Warstat (siehe Einleitung zu diesem Band) fassen wir Institutionen als gesellschaftliche Einrichtungen, die – neben vielen weiteren und je spezifischen Funktionen, hier Verwaltung und Gestaltung von Zuwanderung und Integration – einer Stabilisierung des Zusammenlebens dienen und dessen Wandel normativ steuern. »Diversifizierung« birgt einerseits das Potential, solche Stabilisierungen – oder kontrollierte Wandlungsprozesse – grundsätzlich aufzubrechen und zu verflüssigen, andererseits kann »Diversität« selbst zum Gegenstand von Institutionalisierungsbemühungen werden. Durch Benennung, Kategorisierung und normative Steuerung im Rahmen von Vielfaltspolitiken soll diese domestiziert und in einen kontrollierten Wandlungsprozess eingebunden werden. Ob dabei das Spannungsverhältnis zwischen Institutionalisierung und Diversifizierung (nicht nur im Sinne einer Verflüssigung, sondern auch einer Umkämpftheit des Bedeutungsgehalts von »Diversität«) vollständig aufgehoben werden kann, ist jeweils empirisch und im Zeitverlauf zu untersuchen.

1. Aktuelle Projekte der digitalen Datenerfassung und -verarbeitung in der Migrationsverwaltung und ihre umkämpfte Einordnung

Januar 2016: Ein biometrisches Bild wird gemacht, ein Fingerabdruck genommen, Daten eingegeben und mit einem Spezialdrucker ein Ankunftsnachweis ausgedruckt, gestempelt und sodann von einem Mitarbeiter des BAMF einem Asylsuchenden gemeinsam mit einem Handschlag ausgehändigt, anwesende Pressevertreter*innen fotografieren und lauschen aufmerksam den Erläuterungen.

Die hier geschilderte Szene der Ersterfassung eines Asylantragsstellers spielt sich in einem Erprobungscenter des BAMF in Heidelberg anlässlich der Vor-

stellung des neuen »integrierten Identitätsmanagement« des BAMF ab.[2] Für das Verwaltungsverfahren, in dem über den Antrag auf Asyl nach Deutschland geflüchteter Menschen nach dem Asylrecht entschieden wird, ist die Datenerfassung der erste Schritt. Es folgen eine Anhörung und eine Entscheidung des BAMF, gegebenenfalls auch eine Klage gegen einen negativen Bescheid und sodann die Entscheidung eines Verwaltungsgerichts. Am Ende steht die Zuerkennung eines rechtlichen Status: Die Anerkennung als »Flüchtling«, die Zuerkennung von »subsidiärem Schutz« (zeitlich begrenzte Aufenthaltserlaubnis trotz fehlender Asylberechtigung, da im Herkunftsland ernsthafter Schaden droht); alternativ die Feststellung, dass zwar kein Rechtsstatus gewährt werden kann, aber Abschiebehindernisse vorliegen, die zu einer »Duldung« führen, oder, sofern keine Abschiebehindernisse vorliegen, die Aufforderung zur Ausreise. Rund um diesen Grundprozess, der zu einer Kategorisierung nach aufenthaltsrechtlichem Status führt, lagern sich eine Vielzahl weiterer Verwaltungsvorgänge (von der Unterbringung über die Gesundheitsvorsorge und Leistungsgewährung bis hin zu Integrationsmaßnahmen wie der Teilnahme an Integrationssprachkursen oder der Eingliederung in den Arbeitsmarkt) an, für die weitere Daten erhoben und Kategorien wie zum Beispiel die »Bleibeperspektive« (berechnet aus der erfassten Anerkennungsquote für das jeweilige Herkunftsland) gebildet werden müssen.

Das integrierte Identitätsmanagement ist ein erstes Resultat der seit Sommer 2016 entwickelten Digitalisierungsagenda des BAMF und wird der Öffentlichkeit als Beispiel erfolgreicher Digitalisierung präsentiert. Es zielt darauf ab, alle wichtigen Personaldaten sowie den Fingerabdruck von Asylantragsstellenden bereits bei der Erstregistrierung zu erfassen und in einem Kerndatensystem zu speichern, auf das alle am Asylverfahren beteiligten Behörden Zugriff haben. So sollen Mehrfachidentitäten und Leistungsmissbrauch verhindert, der Asylprozess besser gesteuert und effizienter gestaltet und gegebenenfalls bereits frühzeitig Integrationsmaßnahmen initiiert werden können. Flankiert wird diese technische Entwicklung durch das im Februar 2016 in Kraft getretene Datenaustauschverbesserungsgesetz, das angesichts der hohen Antragszahlen und sich offenbarender Bewältigungsprobleme der zuständigen Behörden auf Bundes-, Länder- und Kommunalebene in den Jahren 2015 und 2016 auf den Weg gebracht worden war. Bereits seit 2015 kam es nicht nur zu einer Reihe gesetzgeberischer Änderungen – darunter das einschränkende

2 Sie ist in einem Informationsfilm des BAMF enthalten, der Teil einer größer angelegten Informations- und Öffentlichkeitsarbeitskampagne ist (BAMF 2019a, vgl. auch www.bamf.de/DE/Themen/Digitalisierung/digitalisierung_node.html, letzter Zugriff: 22.11.2020.)

Asylverfahrensbeschleunigungsgesetz vom Oktober 2015 und ein zweites Datenaustauschverbesserungsgesetz im August 2019 –, sondern auf der Umsetzungsebene unter Federführung des BAMF auch zu zahlreichen weiteren Digitalisierungsvorhaben (vgl. hierzu und zum Folgenden BAMF 2020b).

Um die von Asylantragsstellenden gemachten Angaben überprüfen zu können, entwickelte das BAMF digitale Assistenzsysteme, die die Entscheidenden unterstützen sollen: Eine Software zur automatischen Gesichtserkennung und zum Datenbankabgleich, eine weitere Software, die eine automatische Erkennung arabischer Dialekte ermöglicht und ein Transliterationsassistent, der die von Antragsstellenden auf einer Tastatur eingegeben arabischen Namen übersetzt und auf Plausibilität mit Herkunftsangaben überprüft. In speziellen Fällen können sogar auf Mobiltelefonen der Antragsstellenden gespeicherte Metadaten ausgelesen und zur Feststellung von Identität und Herkunftsland herangezogen werden (siehe Abb. 1). Über Schnittstellen sind diese Assistenzsysteme verknüpft mit MARiS (Migrations-Asyl-Reintegrationssystem), dem Vorgangsbearbeitungssystem des BAMF, das elektronische Akten zu allen Anträgen enthält und seit seinen Anfängen in den frühen 2000er Jahren kontinuierlich ausgebaut wird.

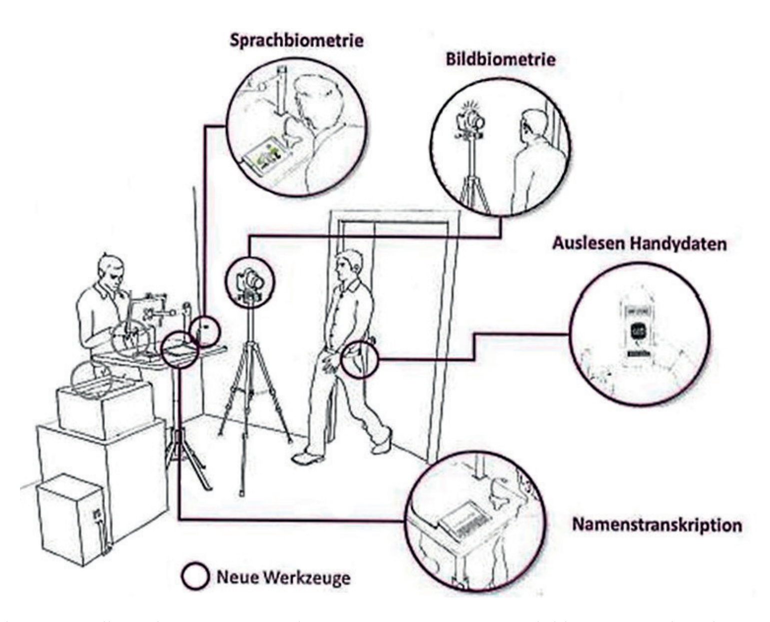


Abb. 1: Darstellung des Integrierten Identitätsmanagements in Ausbildungsmaterialien des BAMF

Quelle: BAMF 2017: 7

Um schließlich den Austausch von Daten mit anderen Behörden sowie die Einspeisung von Daten in das Ausländerzentralregister (AZR), welches seit 2004 ebenfalls durch das BAMF als Registerbehörde geführt wird, zu verbessern, werden existierende Datenstandards wie XAusländer (ein Datenaustauschformat auf XML-Basis) um weitere Themengebiete und Schnittstellen ergänzt (BAMF 2020a). Das AZR enthält nicht nur Daten zu Personen, die sich im Asylverfahren befinden, einen Schutzstatus erhalten haben oder im Besitz einer Duldung sind, sondern Informationen über alle Ausländer*innen, die sich länger als drei Monate im Bundesgebiet aufhalten, d. h. auch EU-Bürger*innen und Drittstaatenangehörige, die zum Zweck von Studium, Arbeit oder aus Familiengründen in Deutschland leben und über entsprechende Aufenthaltstitel oder Visa verfügen. Inzwischen zählt das AZR zu einem der größten Register Deutschlands (BVA 2018). Ebenfalls in der Verantwortung des BAMF liegen die Integrations-Geschäftsdatei (InGe-Online) und BerD-Online (Berufsbezogene Deutschkurse-Geschäftsdatei) – IT-Systeme, die den notwendigen Datenaustausch zur Organisation, Durchführung und Evaluierung von Integrations- und Sprachkursen zwischen Behörden und Kurs-Trägern sowie die Generierung von Geschäftsstatistiken zu diesen Kursen ermöglichen.

In ihrer Gesamtheit dienen diese Maßnahmen dazu, Wissen über Zuwanderung zu generieren, welches für eine Vielzahl von Verwaltungshandlungen benötigt wird. Es seien hier lediglich einige Beispiele aus dem Bereich des Asylverfahrens genannt: Eine tagesaktuelle Zahl der Asylantragsstellenden wird für ihre Unterbringung und Verteilung auf Bundesländer und Kommunen benötigt; Informationen zur Situation im Herkunftsland und persönliche Angaben sind für die Zuerkennung bzw. Verweigerung eines Rechtsstatus (Flüchtlingsstatus, subsidiärer Schutz) oder aber eine Duldung aufgrund von Abschiebehindernissen notwendig; biometrische Daten werden im Rahmen von Sicherheitsprüfungen zur Identitätsfeststellung genutzt; die administrative Kategorie der »Bleibeperspektive« wird zur Grundlage für die Gewährung von Integrationsfördermaßnahmen gemacht und eine Statistik über erfolgreich abgeschlossene Integrationssprachkurse soll den Integrationserfolg abbilden.

Diese Entwicklung erscheint wie ein »Paradebeispiel« der 1998 durch James Scott in *Seeing Like a State* beschriebenen Mechanismen, mit deren Hilfe Staaten versuchen, ihre Bevölkerung »lesbar« und somit für modernistische staatliche Herrschaftsprojekte handhabbar (oder im Falle zugewanderter Personen, diese je nach zugewiesenem Rechtstatus entweder abschiebbar oder in-

tegrierbar) zu machen. Eine breite sozialwissenschaftliche Literatur hat James Scotts Kritik an staatlichen Techniken der Lesbarkeit als Herrschaftstechniken aufgegriffen (Caplan/Torpey 2001; Torpey 2018 [2000]) und in der Folge wahlweise stärker Herrschafts- und Widerstandsaspekte oder die produktiven, Subjektpositionen formende Dimension solcher Vermessungs- und Klassifizierungsprojekte betont (Jansen 2014). Wir wählen an dieser Stelle einen anderen Weg: Anstelle einer außerhalb des Forschungsfeldes situierten, kritischen theoretischen Einordnung, fragen wir zunächst nach den innerhalb des Forschungsfeldes vorhandenen Wertungen und richten unseren Blick insbesondere auf deren affektive und emotionale Aufladung.

Während das BAMF in seiner Außendarstellung gezielt einen positiv konnotierten affektiven Bezug zu den neu eingeführten digitalisierten Datenerhebungs- und Auswertungspraktiken hervorzurufen sucht, der sich an Werten effizienten Verwaltungshandelns und zukunftsorientierter *e-governance* orientiert,[3] werden die neuen Instrumente des integrierten Identitätsmanagements von zivilgesellschaftlichen Akteur*innen zum Teil vehement kritisiert. Insbesondere in der Datenauslesung aus Mobiltelefonen sehen sie eine Grundrechtsverletzung aufgrund des tiefen Eingriffs in die Privatsphäre und befürchten diskriminierende Effekte des Einsatzes dieser digitalen Technologien im Asylverfahren. Die Gesellschaft für Freiheitsrechte, eine auf strategische Prozessführung spezialisierte Nichtregierungsorganisation, hat aus diesem Grund im Namen von Personen, deren Mobiltelefone im Rahmen der Asylerstantragsstellung oder -überprüfung durch das BAMF ausgelesen wurden, Klagen an verschiedenen Verwaltungsgerichten mit dem Ziel einer verfassungsgerichtlichen Überprüfung eingereicht. Durch die veröffentlichten Begleitmaterialien ziehen sich negativ konnotierte Emotionen und Affekte: Ein Kläger beschreibt, wie die Angst vor Abschiebung seine Einwilligung zur Datenauslese beeinflusste (Gesellschaft für Freiheitsrechte 2020b) und in einer Eingabe an den Hohen Kommissar der Vereinten Nationen für Menschenrechte hebt die Gesellschaft hervor, dass ein in Teilen von Gesellschaft und Politik vorhandenes Misstrauen gegenüber Asylsuchenden in die digitalen Technologien des integrierten Identitätsmanagements einge-

3 Vgl. hierzu die bereits aufgeführte Informationskampagne des BAMF zu Digitalisierungsprojekten im Haus. Insbesondere die zahlreichen Videoclips sind in der Bild- und Tongestaltung darauf ausgelegt, bei den Betrachter*innen eine positive Wertung zu erzeugen, für Beispiele siehe https://www.bamf.de/DE/Themen/Digitalisierung/ITLabor/itlabor.html (letzter Zugriff: 02.01.2021) und https://www.bamf.de/SharedDocs/Videos/DE/Digitalisierung/bamf-it-image-clip.html (letzter Zugriff: 02.01.2021).

schrieben, institutionalisiert, reproduziert und verstärkt wird (Gesellschaft für Freiheitsrechte 2020a: 4). In ihrer Gesamtheit zielen die Materialien und Stellungnahmen zu den eingeleiteten juristischen Schritten darauf ab, eine öffentliche Empörung im Sinne einer mobilisierenden, politischen Emotion zu erzeugen (Bens u. a. 2019: 48ff).

Aus der anwendungs- und beratungsorientierten Politik- und Verwaltungswissenschaft kommentieren Wissenschaftler*innen zwar ebenfalls kritisch die Verankerung des migrations- und integrationsbezogenen digitalen Datenmanagements und -austausches in einem sicherheits- und ordnungspolitischen Bezugsrahmen (Bogumil u. a. 2018: 57, 134).[4] Zugleich betonen sie aber auch das Potential eines integrierten Datenmanagements zur besseren Steuerung von Integrationsmaßnahmen in einem verflochtenen föderalen System wie der BRD und befürworten zu diesem Zweck die biometrische Datenerfassung bei der Erstregistrierung und sogar weitergehende Vorschläge wie die (bislang nicht zulässige) Einführung einer behördenübergreifenden AZR-Personenkennziffer, mit deren Hilfe Datensätze, die durch unterschiedliche Ordnungs-, Leistungs- und Sozialbehörden erhoben werden, verfahrens- und ebenenübergreifend zweifelsfrei einer Person zugeordnet und zusammengeführt werden können (ebd.: 142). Eingebettet ist diese politikberatende Analyse und Stellungnahme in eine breitere, teils stark emotionalisiert geführte Debatte um den Verlust staatlicher Handlungsfähigkeit im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise, in der ebenfalls, nun von konservativer Seite, Empörung über Entscheidungen der Bundesregierung und die Sorge um das Staatswesen mobilisiert und (re-)produziert werden (vgl. Depenheuer/Grabenwarter 2016).[5] Die vorgebrachten Vorschläge zur Verbesserung von Verwaltungsabläufen und Aufgabenverteilung bzw. -verschränkungen zwischen Bund, Ländern und Kommunen können in diesem Kontext als eine Gegenposition gelesen werden. Die Autor*innen rekurrieren auf das Leitmotiv des Vertrauens in ein, wenn auch komplexes und verbesserungsfähiges, so doch funktionierendes föderales und demokratisches Staatswesen.

4 Dieser Bezugsrahmen spiegelt sich auf Bundesebene in der Zuständigkeit des Bundesministeriums des Innern, für Bau und Heimat (anstelle beispielsweise einer Zuordnung zum Bundesministerium für Arbeit und Soziales) wider.

5 Die hier versammelten Diskussionsbeiträge (konservativ orientierter) Staatsrechtslehrer*innen wurden kontrovers diskutiert; angemerkt wurde vor allem die emotionalisierende Sprache einiger Beiträge, vgl. Deutschlandfunk Kultur: *Besorgte Juristen,* https://www.deutschlandfunkkultur.de/depenheuer-grabenwarter-hg-der-staat-in-der.1270.de.html?dram:article_id=345476 (letzter Zugriff: 02.01.2021).

Noch deutlicher betont werden Vorteile einer Ausdehnung und Digitalisierung der migrations- und integrationsbezogenen Datenerfassung rund um das Ausländerzentralregister in einem Positionspapier der Grünen-nahen Heinrich-Böll-Stiftung. In diesem 2017 von einer Expert*innenkommission vorgelegten Bericht zu »Perspektiven für eine zukunftsgerichtete und nachhaltige Flüchtlings- und Einwanderungspolitik« wird für den Ausbau des AZR zu einer »Datenbank für Integration« plädiert, in der durch behördenübergreifend zusammengeführte Daten schnelle und maßgeschneiderte Integrationsangebote gemacht werden können. Gefasst wird dies als eine »politisch-administrative Ausgestaltung der Willkommenskultur« (Dahmen 2017). Zwar wird der Kritik an der sicherheits- und ordnungspolitischen Ausrichtung des AZR und Datenschutzbedenken Rechnung getragen, aber es gelingt durch die Verknüpfung mit »Willkommenskultur« (einem emotional stark aufgeladenem Topos, in dem positiv konnotierte Werte von zivilgesellschaftlichem Engagement, aktiver Bürger*innenschaft, Mitgefühl und Solidarität nun auf den Staat übertragen werden, vgl. Karakayali 2017) und der Integrationszielsetzung, eine positive Bewertung der Ausdehnung von staatlichen Datenerhebungs- und Auswertungspraktiken hervorzurufen.

Deutlich wird somit, dass aktuelle Bewertungen zu der Frage, wie Wissen über Zuwanderung und Integration mit Hilfe digitaler Datenerhebungs-, Auswertungs- und Kategorisierungspraktiken generiert wird bzw. werden sollte, sehr unterschiedlich ausfallen. Jede dieser Positionen, ob auf Exklusion, Teilhabe oder Effizienz/staatliche Handlungsfähigkeit ausgerichtet, ist affektiv grundiert und sucht zugleich, Affekte der Kritik oder Affirmation gegenüber diesen Praktiken zu erzeugen. Derzeit ist noch nicht in vollem Maße absehbar, wie sich die gegenwärtig auf rechtlicher sowie administrativer Ebene beobachtbare schrittweise Statusfragmentierung von Zugewanderten und Ausgestaltung der Klassifizierungspraktiken entwickeln wird. Auch lässt sich nur bedingt prognostizieren, welche Auswirkungen die geschilderten gegenwärtigen Digitalisierungsprojekte und deren öffentliche, affektiv-grundierte Bewertungen für die zukünftige Abbildung von gesellschaftlicher »Diversität« haben werden und welche Ein- und Ausschlüsse sie für in Deutschland verbleibende Einwander*innen langfristig hervorbringen werden. Umso hilfreicher ist deshalb im Folgenden ein Blick zurück auf vergangene Praktiken der statistischen Datenerhebung, -verarbeitung und Klassifizierung eingewanderter Personen, deren Auswirkungen heute beobachtbar sind. Aus dieser Perspektive lässt sich sodann ein neuer, geschärfter Blick

auf die in diesem Abschnitt geschilderten Praktiken der digitalen Informationsverarbeitung im Feld der Migrationsverwaltung werfen.

2. Ein Blick zurück: »Deutschland als Einwanderungsland« – ein Paradigmenwechsel und dessen wissensgenerative Kategorien und Repräsentationsformen

Richtet sich das Augenmerk darauf, wie Migration durch staatliche Institutionen bearbeitet, d. h. gleichermaßen verwaltet und als gesellschaftlich zu bearbeitendes »Problem« in jeweils spezifischer Gestalt hervorgebracht wurde (Lahusen/Schneider 2017; Oltmer 2003), so können für Deutschland einige Wendepunkte identifiziert werden, an denen sich der politische Blick auf Migration und damit verbundene Problemdefinitionen veränderten.

In gängigen Darstellungen (vgl. Bendel/Borkowski 2016; Meier-Braun/Weber 2013) werden die folgenden historischen Wendepunkte mit der politischen und öffentlichen Anerkennung Deutschlands als »Einwanderungsland« und »Einwanderungsgesellschaft« verbunden: Nachdem der Anwerbestopp für »Gastarbeiter*innen« im Jahr 1973 und der Asylkompromiss von 1993 zunächst Zuwanderung zu begrenzen suchten, begann bereits in den 1980er Jahren eine Debatte um Rechtsstellung und Teilhabechancen von Einwandererkindern, die zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts unter der Regierungskoalition von SPD und Bündnis90/Grüne im Jahr 2000 führte. Die ebenfalls im Jahr 2000 durch die damalige Bundesregierung eingesetzte »Süssmuth-Kommission«, in der eine Expert*innenrunde sich erstmals systematisch mit Fragen von Zuwanderung und Integration auseinandersetzte, stellte sodann in ihrem Schlussbericht kategorisch fest, dass Deutschland faktisch ein Einwanderungsland sei. Angestoßen durch die Empfehlungen der Kommission trat nach langen Verhandlungen 2005 ein neues Zuwanderungsgesetz in Kraft, welches neben der Steuerung der Zuwanderung auch Integration als gesetzgeberische Zielsetzung verankerte. Begleitet wurde die Verabschiedung dieses Gesetzes durch eine Vielzahl von staatsorganisatorischen und politikbegleitenden Einzelmaßnahmen, die zum Teil bereits vor Inkrafttreten des Gesetzes eingeleitet wurden. So erhielt das bis dahin unter der Abkürzung BAFI (Bundesamt für die Anerkennung aus-

ländischer Flüchtlinge) bekannte BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) 2003 nicht nur seinen neuen Namen, sondern auch umfangreiche neue Kompetenzen – darunter einen neuen Aufgabenbereich Integration (Kreienbrink 2013: 407–409). Es folgten 2006 der erste Integrationsgipfel, die Einrichtung einer Fachministerkonferenz zu Integration seit 2007 und ebenfalls 2007 als Resultat des Integrationsgipfels die Verabschiedung des »Nationalen Integrationsplans« bzw. dessen Fortschreibung als »Nationaler Aktionsplan Integration« im Zuge nachfolgender Integrationsgipfel (insbesondere 2012 und 2018).

Angestoßen durch die Feststellung der Süssmuth-Kommission, dass »Unzulänglichkeiten in den Migrationsstatistiken keine zweifelsfreie Beurteilung des Zuwanderungsgeschehens erlauben« und »verlässliche Daten über das Migrationsgeschehen unabdingbar« seien für die »Steuerung von Zuwanderung, Einschätzung bestehender Regelungen und Maßnahmen sowie für die Planung und Bereitstellung der zur Integration notwendigen Ressourcen« (Bericht der unabhängigen Kommission »Zuwanderung« 2001: 287, 291; vgl. auch Lederer 2004), bildeten sich in diesem Zeitraum auch neue Praktiken der staatlichen Datenerhebung und -verarbeitung, der Wissensgenerierung und Kategorienbildung heraus. Langjährige Mitarbeiter*innen des BAMF berichten, dass mit Beginn der 2000er Jahre in dieser Behörde umfangreiche technische und organisatorische Anstrengungen zum Ausbau der IT-Dateninfrastruktur unternommen wurde. Bemühungen, das durch das Bundesverwaltungsamt geführte Ausländerzentralregister zu modernisieren, die eingeleitet worden waren, nachdem die allgemeine Volkszählung von 1987 eine erhebliche Abweichung von den Daten des AZR aufwies, wurden nun intensiviert. Im Jahr 2004 wurde das BAMF zur Registerbehörde für das AZR und übernahm die Führung in dessen Weiterentwicklung.

Kurz darauf, im Jahr 2005, führte das Statistische Bundesamt die neue sozialstatistische Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« für den jährlich stattfindenden Mikrozensus ein. Bis dahin wurde in amtlichen Bevölkerungsstatistiken in Deutschland lediglich nach Staatsangehörigkeit, d. h. zwischen »Deutschen« und »Ausländer*innen« unterschieden, und das damals noch durch das Bundesverwaltungsamt geführte Ausländerzentralregister diente dem Statistischen Bundesamt als Grundlage der Erstellung einer jährlichen Ausländerstatistik. Seit 2005 veröffentlicht das Statistische Bundesamt in seiner Fachserie 1, Reihe 2 nicht nur Daten zur ausländischen Bevölkerung und zu Einbürgerungen, sondern auch zur Be-

völkerung mit Migrationshintergrund. Nach der Definition des Statistischen Bundesamts hat eine Person einen Migrationshintergrund, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil die deutsche Staatsangehörigkeit nicht durch Geburt besitzt (Destatis 2019: 4). Dies ist keine auf Selbstidentifikation beruhende Klassifizierung, sondern eine abgeleitete Variable, die sich aus der Auswertung von Fragen zu Zuwanderung, Staatsangehörigkeit, Einbürgerung und Geburtsland ergibt, die in den Mikrozensus eingebunden wurden.[6]

Das Statistische Bundesamt, das BAMF (und das Bundesverwaltungsamt) wurden somit zentrale und miteinander vernetzte Akteure in der Produktion und Aufbereitung statistischer Daten zu Migration und Integration.[7] Ähnlich dem Statistischen Bundesamt stellt das BAMF umfangreiche statistische Analysen und Veröffentlichungen zu den Themenbereichen Asyl, Migration und Integration zur Verfügung.[8] Angaben des Statistischen Bundesamts zur ausländischen Bevölkerung, Einbürgerungen und Bevölkerung mit Migrationshintergrund fließen nicht nur in Publikationen des BAMF ein, sondern finden sich auch im Berichtswesen zu Integrationsprozessen, wie zum Beispiel verschiedenen Integrationsmonitorings (vgl. Filsinger 2018), oder aber die einflussreichen Jahresgutachten und das Integrationsbarometer des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration.[9]

Die sozialstatistische Kategorie »Personen mit Migrationshintergrund«, aus verschiedenen Geschäftsstatistiken resultierende Daten zu in Deutschland lebenden Ausländer*innen, sowie die im Asyl- und Aufenthaltsrecht angelegte Kategorisierung von Nicht-Bürger*innen nach Art ihres Aufenthaltsstatus werden in all diesen Publikationen als zentrales faktisches Wissen zugrunde gelegt. In ihrer Gesamtheit bilden dieses Wissen und die damit verbundenen Repräsentationsformen – insbesondere das darauf aufbauende Berichtswesen – die Grundlage für politische Entscheidungsprozesse, zivilgesellschaftliche Interventionen und öffentliche Diskurse über

6 Für Veränderungen dieser Variable über den Zeitverlauf vgl. ebd. S. 5.

7 Nicht berücksichtigt wird hier das Auswärtige Amt, dessen Visastatistiken allerdings in das AZR einfließen. In die Zuständigkeit des Bundesverwaltungsamts fällt die Spätaussiedlerstatistik, da es das Spätaussiedleraufnahmeverfahren durchführt. Spätaussiedler*innen sind aufgrund der deutschen Staatsbürgerschaft nicht im AZR erfasst, aber in der Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« im Mikrozensus mit enthalten.

8 Vgl. www.bamf.de/DE/Themen/Statistik/statistik-node.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).

9 Vgl. https://www.svr-migration.de/jahresgutachten/ (letzter Zugriff: 08.01.2021) und https://www.svr-migration.de/barometer/ (letzter Zugriff: 08.01.2021).

Migration, die Teilhabechancen Eingewanderter und die Zusammensetzung der deutschen Gesellschaft. Kategorien wie »Drittstaatenangehörige*r«, »EU-Bürger*in« oder »Person mit Migrationshintergrund« sowie »Flüchtling«, »subsidiär Schutzberechtigte*r« oder »Geduldete*r« strukturieren und lenken damit in einer Vielzahl von Kontexten die Art und Weise, wie kulturelle Vielfalt heute in der Öffentlichkeit wahrgenommen, affektiv aufgeladen und als Bestandteil der deutschen Gesellschaft teils hoch emotionalisiert diskutiert wird.

Dass eine solcherart staatlich lesbar gemachte, gezähmte und institutionalisierte »Diversität« unvermeidlich je nach intendierter Zielsetzung Unterscheidungen markiert oder unsichtbar belässt, haben Anja Petschel und Anne-Kathrin Will beispielhaft für die sozialstatistische Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« anhand der Daten des Mikrozensus 2018 vorgeführt (Petschel/Will 2020). Sie zeigen, dass je nach zugrunde gelegter Definition die Größe von Bevölkerungsgruppen in Deutschland, denen ein Migrationshintergrund zugeschrieben wird, erheblich variiert. Es kann einerseits geschehen, dass einer Person, die mit ihren Eltern in einem Haushalt lebt und selbst über keine Migrationserfahrung verfügt, ein Migrationshintergrund über lediglich einen Großelternteil (d. h. in der dritten Generation) zugeschrieben wird, anderseits verbleiben Restzuordnungsschwierigkeiten zum Beispiel für bestimmte Konstellationen innerhalb der Kategorie Spätaussiedler*innen (Will 2016: 20, 27). Jede Definition führt zu jeweils spezifischen Ein- und Ausschließungen und diesbezüglichen gesellschaftlichen Kontroversen. So kann die Zuschreibung und Hervorhebung eines Migrationshintergrundes von Angehörigen der zweiten und gegebenenfalls in der dritten Generation Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit als »Andere« markieren und einer diskursiven Gleichsetzung von »Person mit Migrationshintergrund« und »Ausländer*in« Vorschub leisten (vgl. auch Mannitz/Schneider 2014; Will 2016; Mediendienst Integration 2020). Aber die Kategorisierung kann ebenso fehlende Teilhabemöglichkeiten und Repräsentation sichtbar machen. Unter dem Motto »Wer nicht gezählt wird, zählt nicht!« wird deshalb auch der Ruf laut, Daten zum Migrationshintergrund in ein noch umfassenderes Konzept von Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten einzubetten (Ahyoud u. a. 2018). Diese zweischneidige Domestizierung von kultureller (und damit zugleich auch sozialer und rechtlicher) Pluralität in eine spezifische Form von »Diversität« betrifft dabei nicht nur die von Behörden solcherart lesbar gemachte und verwaltete Gesellschaft als Ganzes, sondern zunehmend auch die interne Zusammensetzung und Struktur dieser Verwaltungen selbst.

3. Wandel des öffentlichen Dienstes: interkulturelle Öffnung und *diversity management* als Ausprägungen und Folge datenbasierter Abbildung gesellschaftlicher Vielfalt

Die sozialstatistische Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« entfaltet inzwischen auch innerhalb des öffentlichen Diensts eine Wirkmächtigkeit. Seit Beginn der 2000er Jahren wurde vermehrt eine »interkulturelle Öffnung« der öffentlichen Verwaltung gefordert, zunächst überwiegend auf kommunaler Ebene und mit dem Anspruch, Leistungen der Verwaltung für diverse Zielgruppen zugänglich zu machen, später dann auch unter dem Gesichtspunkt einer zunehmend repräsentativen und diversen Bürokratie (Lang 2019: 2–3, 21).

Diese Forderung wurde sodann auch auf föderaler Ebene in den Nationalen Aktionsplänen – Integration der Bundesregierung aufgegriffen. So enthält der Nationale Aktionsplan – Integration von 2012 ein eigenes Kapitel zu »Migranten im öffentlichen Dienst« mit einem Dialogforum, welches einen umfangreichen Maßnahmenkatalog erarbeitete (Die Bundesregierung 2012). Zunächst wurde auf kommunaler Ebene in Integrationskonzepten verstärkt die Erhöhung des Ausbildungsanteils von Personen mit Migrationshintergrund festgeschrieben, es wurden gezielte Rekrutierungskampagnen initiiert und diese Maßnahmen dann um ein lokales Integrationsmonitoring ergänzt, welches unter anderem auf Grundlage von Umfragen und Selbstauskünften den Anteil von Personen mit Migrationshintergrund im öffentlichen Dienst erfasste (Lang 2019: 13–14, 128–9). Mit dem neugestalteten Nationalen Aktionsplan – Integration im Jahr 2018 wurde sodann ein Fokus auf den öffentlichen Dienst des Bundes gelegt (Die Bundesregierung 2018) und es wurden auch hier entsprechende, bereits 2012 begonnene, Pilotprojekte der Messung und des Monitorings fortgeführt (siehe unten).

Mit den geschilderten Veränderungen deutscher Migrations- und Integrationspolitik ging auch ein Wandel des Profils des BAMF einher. Es änderten sich nicht nur Aufgaben und Aufbau der Behörde, auch der Personalbestand wuchs. Im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise 2015/2016 stieß die bereits enge Personaldeckung im BAMF angesichts enorm gestiegener Verfahrenszahlen an ihre Grenzen. Die hochgradig affektiv aufgeladene öffentliche Debatte, die zwischen positiv besetzter »Willkommenskultur« und einem Überfremdungsängste betonenden Abschottungs- und

Sicherheitsdiskurs oszillierte, führte zu den bereits erwähnten Verschärfungen des Asylgesetzes und den Datenaustauschverbesserungsgesetzen einerseits und zu einer umfassenden, auf die Verfahrensverbesserung abzielenden Digitalisierungsagenda des nun personell stark expandierenden BAMF andererseits. Aus einer Dienststelle in Nürnberg mit ca. 60 Mitarbeitenden Ende der 1960er Jahre wurde eine Behörde mit einem Personalstand von knapp 8.000 Personen an ca. 60 über das Bundesgebiet verteilten Standorten (Bogumil u. a. 2018; Kreienbrink 2013). Wie die untenstehende Grafik (siehe Abb. 2) zeigt, sind zwei Drittel der Mitarbeitenden erst seit 2015 in dieser Behörde tätig.

Heute versteht sich das BAMF als eine »atmende Behörde«, d. h. eine Behörde im Wandel, die flexibel auf den Wandel ihrer Umwelt reagiert und wirbt unter dem Motto »Den Menschen im Blick. Sicherheit geben. Chancen ermöglichen. Wandel leben« um Bewerbungen von Berufs-Ersteinsteiger*innen, Quereinsteiger*innen oder Personen, die einen beruflichen Wandel innerhalb des öffentlichen Dienstes anstreben. Diese werden aufgefordert, neue Impulse in eine agile Behörde einzubringen und Veränderung mitzugestalten (BAMF 2019c, 2021). Stellenausschreibungen enthalten Zusätze wie die folgenden: »Wir begrüßen Bewerbungen unabhängig von Geschlecht, Nationalität, ethnischer und sozialer Herkunft, Religion, Weltanschauung, Behinderung, Alter sowie sexueller Orientierung und Identität. Wir wertschätzen Vielfalt« (BAMF 2020c) oder »Wir freuen uns über Bewerberinnen und Bewerber aller Nationalitäten« und greifen dies auch in der visuellen Gestaltung auf (BAMF 2020d). Bereits seit 2007 ist das BAMF Mitglied in der »Charta der Vielfalt« und ein hausinternes *diversity management* konzipiert seit einigen Jahren Workshops zu Antidiskriminierung und Diversity-Sensibilisierung sowie zu interkultureller Handlungskompetenz, bildet Trainer*innen für diese Schulungen aus und vernetzt sich mit den Antidiskriminierungs- und Diversity-Beauftragten anderer Bundes- und Landesbehörden.[10]

10 Vgl. Pressemeldungen des BAMF vom 09.09.2019 und 27.01.2020, www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2020/20200127-am-schulung-diversity-pilotphase-abgeschlossen.html (letzter Zugriff: 08.01.2021), www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2019/20190909-am-vernetzung-diversitaet.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).

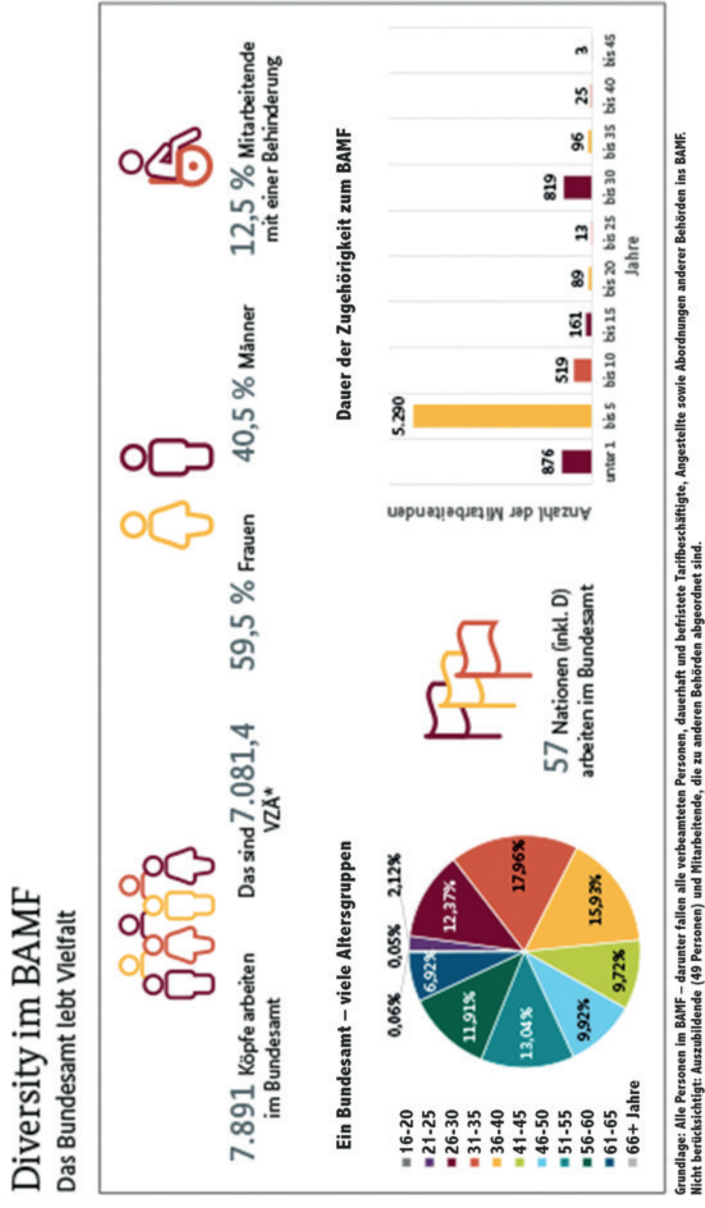


Abb. 2: Diversity im BAMF

Quelle: BAMF, https://www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2020/20200526-am-diversity-tag.html (letzter Zugriff: 08.01.2021)

Kulturelle »Diversität« unter den Mitarbeitenden des BAMF wird in einer anlässlich des Diversity-Tages 2020 unter dem Titel »Ja, wir leben Vielfalt – und zeigen Flagge!« veröffentlichten Grafik anhand der Nationalität dargestellt (siehe Abb. 2).[11] Diese Grafik offenbart einerseits die Schlagkraft einer Darstellung von Vielfalt in statistischen Kategorien und Zahlen, andererseits aber auch anhand ihrer Leerstellen die Umstrittenheit statistischer Kategorienbildung und die Ambivalenzen gelebter Vielfalt. So können Diversity-Kategorien wie geschlechtliche Identität, Religionszugehörigkeit oder aber eben auch ethnische Herkunft bzw. Migrationshintergrund nicht ohne weiteres erhoben und abgebildet werden, da ihrer Erhebung enge gesetzliche Grenzen gesetzt sind. Öffentlich verfügbar sind deshalb auch für das BAMF keine Zahlen, aus denen der Anteil an Mitarbeitenden mit Migrationshintergrund im Verhältnis zur Gesamtzahl der Beschäftigten, eine Aufgliederung nach Dauer der Beschäftigung, Besoldungsgruppen, Qualifizierungs- oder Altersstruktur, sowie Staatsangehörigkeit und regionaler Verteilung (EU, Drittstaaten) hervorginge.[12]

Das BAMF begann nach Einführung der sozialstatistischen Kategorie »Person mit Migrationshintergrund«, auf eigene Initiative und auf freiwilliger Basis interne Erhebungen durchzuführen. So ergab nach Auskunft unserer Gesprächspartner*innen eine hausinterne Befragung, in der der Fragenkatalog des Mikrozensus zur Erfassung des Migrationshintergrundes übernommen wurde, bereits im Sommer 2007 einen relativ hohen Anteil an Personen mit Migrationshintergrund unter den Mitarbeitenden des BAMF. Die Ergebnisse dieser Umfrage wurden nicht veröffentlicht, sondern lediglich im hausinternen Informationsportal zur Verfügung gestellt. Ab 2014 wurden – einer Empfehlung aus dem Nationalen Aktionsplan – Integration von 2012 folgend – in ausgewählten Bundesbehörden Piloterhebungen auf freiwilliger Basis durch das Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung (eine

11 Hierbei wurde ausschließlich auf die Staatsangehörigkeit abgezielt, allerdings so, dass auch zweite oder dritte Staatsangehörigkeiten (gegebenenfalls neben der deutschen Staatsangehörigkeit) mitgezählt wurden.

12 In den Statistiken des Statistischen Bundesamts zum öffentlichen Dienst (Fachserie 14, Reihe 6) wird Migrationshintergrund nicht erfasst, da diese personenbezogene Information aus Gründen des Datenschutzes und der allgemeinen Gleichbehandlung nur auf freiwilliger Basis erfragt werden kann. Daten zum Migrationshintergrund im öffentlichen Dienst können in begrenztem Umfang aus dem Mikrozensus abgeleitet werden. Hier wird allerdings der öffentliche Dienst als Ganzes ausgewiesen, so dass kein Organisationsbezug zwischen Beschäftigten und Beschäftigungsbehörden möglich ist. Die Zuordnung zum öffentlichen Dienst erfolgt auf Basis der Selbstauskunft der Befragten.

dem Statistischen Bundesamt angegliederte Institution) durchgeführt. Diese wurden in der Folge zu einer gemeinsamen statistischen Untersuchung zum Anteil von Beschäftigten mit Migrationshintergrund für die Ebene der Bundesverwaltungen zusammengeführt und im Jahr 2016 veröffentlicht (Ette u. a. 2016). Das BAMF beteiligte sich an dieser Untersuchung. Zentrale Befunde sind, dass der Anteil an Personen mit Migrationshintergrund in der Bundesverwaltung höher ist als auf Grundlage vorhandener Daten und Erhebungen zu erwarten gewesen sei. Allerdings sei möglicherweise durch die Selbstauskunft und freiwillige Beteiligung mit einer Überschätzung zu rechnen. Auch für das BAMF zeigt sich: Personen mit Migrationshintergrund sind stärker vertreten als erwartet, aber dennoch im Vergleich zur Gesamtbevölkerung unterrepräsentiert; sie befinden sich häufiger in befristeten Arbeitsverhältnissen und den niedrigeren Laufbahngruppen. Da der Anteil an Beschäftigten mit Migrationshintergrund im Vergleich zu anderen Behörden der Bundesverwaltung jedoch hoch ist, kann sich das BAMF – auch aufgrund seines institutionalisierten *diversity managements* – in einer Vorreiterrolle sehen.

Eine Folgebefragung zu »Kultureller Diversität und Chancengleichheit in der Bundesverwaltung« wurde 2019 ebenfalls durch das Institut für Bevölkerungsforschung durchgeführt (BBMFI/BiB 2020). »Kulturelle Diversität« in der öffentlichen Verwaltung wird über die Einwanderungsgeschichte der beschäftigten Personen erfasst und wie in der ersten Erhebung das Konzept »Person mit Migrationshintergrund« zur Operationalisierung verwendet.[13] Mit dieser zweiten Erhebung ist nun explizit das Ziel verbunden, ein Instrument für wiederkehrende Beschäftigtenbefragungen zwecks eines weitergefassten Monitoring von »Diversität« und Chancengleichheit in den Bundesbehörden zu etablieren. Als »Diversity und Chancengleichheit Survey« (DuCS) bezeichnet, soll dieses Erhebungsinstrument Auskunft über die Repräsentation von Personen mit Migrationshintergrund in der Bundesverwaltung geben, den Grad der Chancengleichheit innerhalb des Personals erfassen und Diskriminierungserfahrungen erheben. Zudem sollen die Auswirkungen bestehender Maßnahmen des *diversity managements* anhand der Erstellung eines Diversitätsklimaindexes sicht- und messbar gemacht und er-

13 Dies geschieht in Auseinandersetzung mit der bestehenden Kritik an diesem Konzept und trägt ihr in Teilen Rechnung, indem der Migrationshintergrund differenzierter nach Generationen, Staatsangehörigkeit und Geburtsregion untersucht wird. Es bleibt jedoch bei der Fremdzuschreibung eines Migrationshintergrundes nach der Definition des Statistischen Bundesamtes im Zuge der Auswertung der Interviewfragebögen.

gründet werden, ob sich *diversity management* positiv auf die Leistungsfähigkeit der Behörde auswirkt.

Unter den 55 teilnehmenden Bundesbehörden war auch das BAMF, allerdings werden die Ergebnisse wiederum nur gemeinsam für die gesamte Bundesverwaltung veröffentlicht, lediglich die teilnehmenden Behörden erhalten einen individuellen Tabellenband mit behördenspezifischen Ergebnissen.[14] Deutlicher noch als in der ersten Erhebung tritt zu Tage, dass Personen mit Migrationshintergrund (insbesondere der ersten Migrant*innengeneration und Migrant*innen ohne deutsche Staatsbürgerschaft) in der Bundesverwaltung als Gesamtheit im Vergleich zur allgemeinen Bevölkerung unterrepräsentiert sind. Im Vergleich zu Kolleg*innen ohne Migrationshintergrund sind Beschäftigte mit Migrationshintergrund im Durchschnitt jünger und seltener im gehobenen und höheren Dienst tätig. Sie sind überdurchschnittlich häufig überqualifiziert, zugleich häufiger befristet angestellt[15] und haben schlechtere Chancen, einen Beamtenstatus zu erlangen. Für Mobbing- und Diskriminierungserfahrungen ergaben sich leicht höhere Werte für Beschäftigte mit Migrationshintergrund. Bei der Einschätzung des Diversitätsklimas durch alle Beschäftigten einer Behörde traten erhebliche Unterschiede zwischen Behörden zutage; grundsätzlich wurde der Umgang mit Vielfalt in Behörden mit einem größeren Anteil an Beschäftigten mit Migrationshintergrund positiver wahrgenommen. Ein aktives *diversity management* steht darüber hinaus statistisch in einem positiven Zusammenhang mit Arbeitszufriedenheit und Verbundenheit mit dem Arbeitgeber (vgl. BBMFI/BiB 2020).

Aus diesen allgemeinen Ergebnissen lassen sich nur bedingt Rückschlüsse auf das BAMF ziehen. Es lässt sich aber festhalten, dass die durch das Statistische Bundesamt 2005 für den Mikrozensus geschaffene sozialstatistische Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« inzwischen eine weitreichende Wirkmächtigkeit entfaltet. Sie prägt gesamtgesellschaftliche Debatten und wird auch innerhalb der öffentlichen Verwaltung zu einer zunehmend erforderlichen Wissens- und Handlungsgrundlage. So endet die Studie »Kulturelle Diversität und Chancengleichheit in der Bundesverwaltung« mit

14 Vgl. BBMI/BiB. 2020: 16. Es lässt sich annehmen, dass eine Veröffentlichung in aggregierter Form gewählt wurde, um den direkten Vergleich der Behörden untereinander in einer Besser-Schlechter-Relation zu vermeiden; dies scheint auch das übliche Vorgehen in Beschäftigtenumfragen im öffentlichen Dienst anderer Staaten zu sein (vgl. ebd.: 18).

15 Aufgrund zweier Entfristungsinitiativen im BAMF in den Jahren 2017/18 kann allerdings davon ausgegangen werden, dass dieses Ergebnis für das BAMF nicht zutrifft. Nach Auskunft unserer Gesprächspartner*innen ist der Anteil an befristeten Beschäftigtenverhältnissen im BAMF auf unter 0,5 Prozent gesunken.

konkreten Handlungsempfehlungen, darunter auch die Empfehlung, ein regelmäßiges Berichtswesen und Monitoring zu etablieren (ebd.: 44). Es entsteht ein starker Anreiz zu immer detaillierterer Datenerhebung und Wissensgenerierung, der mit Hilfe behördeninterner Befragungen erfüllt wird.

Wie steht es nun aber jenseits dieser gemessenen und öffentlich abgebildeten »Diversität« um die wahrgenommene »Diversität« in eben jenen Institutionen, die Kategorien wie »Ausländer*in«, »Eingebürgerte*r« oder eben »Person mit Migrationshintergrund« administrativ und statistisch erzeugen und an den eingangs geschilderten digitalen Datenerfassungs- und -sammlungsvorhaben mitwirken? Und was wissen wir über die affektive Einordnung solcher nach außen dargestellter oder intern wahrgenommener »Diversität« im Verhältnis zu sich wandelnden Aufgabenfeldern, Arbeitsabläufen und Leitbildern behördlichen Handelns?

4. *Bureaucratic sentiments* zu »Diversität« – Selbstverortungen im Wechselspiel mit Aufgabenwandel und neuen Leitbildern

Befragt nach der wahrgenommenen »Diversität« im BAMF antworteten unsere Gesprächspartner*innen häufig zunächst, dass der »Migrationshintergrund« von Kolleg*innen kein Thema sei; »Diversität« werde gelebt, darüber müsse nicht gesprochen werden. Verwiesen wird auf einen möglichen Prozess der Selbstselektion (eigene Migrationserfahrung mag das Interesse an diesem Berufsfeld stärken) und den demographischen Wandel, der zwangsläufig dazu führe, dass unter den jüngeren Kolleg*innen Personen mit Migrationshintergrund stärker vertreten seien. Dies sei auch eine strukturelle Folge der Überalterung des Personals des BAMF (aufgrund vorangehender Einstellungsstopps war bereits 2013 absehbar, dass ein Drittel des damaligen Personals in den kommenden Jahren in den Ruhestand treten würde, vgl. Kreienbrink 2013) und der 2014/2015 einsetzenden rapiden Personalrekrutierung – zunächst in den Bereichen Asylsachbearbeitung und -entscheidung, später dann auch in Abteilungen des Prozessmanagements und der Digitalisierung.[16]

16 Da unsere Forschung in der Nürnberger Zentrale des BAMF angesiedelt ist, beziehen sich diese und folgende Aussagen zuvorderst auf diesen Arbeitskontext.

Tatsächlich führt gerade auch die Digitalisierungsagenda des BAMF zu neuen Aufgabenfeldern. Von der Entwicklerin über den Projektmanager bis hin zur Koordination einer begleitenden IT-Forschung entstehen neue Stellenprofile und damit ein Personalbedarf, der sich nicht mehr alleine nach bisherigen Mustern decken lässt. Verstärkt durch den allgemeinen demographischen Wandel entsteht hier ein strukturelles *window of opportunity* für Quereinsteiger*innen und Personen, die vormals in ihrer Berufswahl nicht unbedingt auf den öffentlichen Dienst ausgerichtet waren (vgl. auch Lang 2019: 14). Nicht nur, aber insbesondere für den IT-Bereich des BAMF werden gezielte Anstrengungen unternommen, den Bewerber*innenkreis zu erweitern: Bewerbungen aus dem Ausland werden häufiger, Bewerbungsgespräche über Skype oder Sicherheitsüberprüfungen für ausländische Kandidat*innen, denen eine Arbeitsstelle im IT-Bereich angeboten werden sollen, sind keine Seltenheit mehr; von den bestehenden Ausnahmeregelungen und Ermessensspielräumen zur Verbeamtung von Bewerber*innen und Mitarbeiter*innen ohne deutsche Staatsbürgerschaft wird Gebrauch gemacht oder es werden aktiv Fachkräfte aus Nicht-EU Ländern unter der »Blauen Karte«-Regelung[17] rekrutiert.

Mit der Digitalisierungsagenda des BAMF gehen Veränderungen in der Organisationsstruktur sowie neue Arbeitsweisen und -kulturen einher und behördliche Leitbilder unterliegen einem Wandel, in dem bekannte mit neuen Elementen verknüpft und neu angeordnet werden. Ein 2020 veröffentlichtes Positionspapier des Deutschen Beamtenbundes (DBB 2020) spiegelt die Neuverknüpfungen von Werten für den öffentlichen Dienst mit seinem Titel »Aufbruch. Der öffentliche Dienst der Zukunft. Agil. Vielfältig. Digital« wider. Hier werden agile Arbeitsformen, die Forderung nach »Diversität« sowie der Einsatz neuer Technologien in einem zukunftsorientierten Leitbild kondensiert.

Die drei Werte »agil«, »vielfältig« und »digital« sind jeweils für sich positiv besetzt und verstärken sich in dieser Verknüpfung gegenseitig. Im Schulterschluss mit einer als positiv identifizierten und wünschenswerten Digitalisierung und grundlegenden Umgestaltung von Arbeitsformen kann auch eine diversifizierte Personalrekrutierung erfolgen und innerbehördlich auf breite Akzeptanz stoßen, ohne dass die »Diversität« der Mitarbeitenden explizit

17 Die Blaue Karte EU ist ein Aufenthaltstitel zum Zweck der Erwerbstätigkeit in Deutschland. Basierend auf der EU-Richtlinie 2009/50/EG wurde hiermit ein Instrument zur Anwerbung hochqualifizierter Drittstaatenangehöriger angesichts eines Fachkräftemangels in vielen Sektoren (darunter auch der IT-Sektor) geschaffen.

thematisiert werden muss. Neue Mitarbeiter*innen verweisen eher beiläufig auf ihren Migrationshintergrund und betonen ihre fachliche Qualifikation (»wundern Sie sich nicht über meinen Akzent, ich habe jahrelange Erfahrung in diesem Bereich, nur im falschen Land, jetzt gebe ich hier mein Bestes«), oder es wird selbstironisch ob dieser Bedienung eines Klischees, aber dennoch mit Stolz, auf die IT-Kollegen mit indischen Wurzeln verwiesen, die schon seit langem in führender Position im BAMF tätig sind. Mögliche Konfliktlinien, wie sie sich aus der quantitativen Erhebung im Hinblick auf Chancengleichheit zwischen Mitarbeiter*innen mit und ohne Migrationshintergrund ablesen lassen, werden im Gespräch mit uns als Forschenden zunächst nicht thematisiert, stattdessen wird darauf verwiesen, dass die Belastungsprobe der letzten Jahre die Belegschaft zusammengeschweißt und ein Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugt habe.

Ein solcher Schulterschluss wird auch nach außen demonstriert, wenn die »Diversität« des BAMF-Personals zu einem Gegenstand öffentlicher Debatten in der unmittelbaren Organisationsumwelt wird: Als sich Ende 2019 der bereits erwähnte indischstämmige leitende Mitarbeiter zuständig für Prozessdigitalisierung und Softwareentwicklung unvermittelt im Mittelpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit fand, da seine Tochter nach der Wahl zum Nürnberger Christkind Anfeindungen der AfD ausgesetzt war, stellte sich das BAMF in einer Pressemeldung demonstrativ hinter den Softwareentwickler. Nach Glückwünschen an Tochter (»eine gebürtige Nürnbergerin«) und Vater (»langjähriger Mitarbeiter« und »längst eingebürgert«) betonte die Behörde: »Nürnberg setzt mit dieser Wahl ein echtes Zeichen für Weltoffenheit und kulturelle Vielfalt« (BAMF 2019b). In dieser Wortwahl tritt die Domestizierung von Pluralität als positiv gewendete »Diversität« ganz deutlich zutage.

5. Zur Domestizierung von Pluralität und den Paradoxien der abbildenden Hervorbringung von »Diversität«

Wir haben gesehen, dass die interne Struktur der Migrationsverwaltung zunehmend im Hinblick auf »Diversität« empirisch untersucht, öffentlich diskutiert und bezüglich ihrer Öffnung für ein zunehmend »diverses« Personal im öffentlichen Dienst normativ gesteuert wird, um zu einem »Spiegel der Gesellschaft« zu werden. In diesem Prozess werden jeweils spezifische, si-

tuative Benennungs- und Markierungsentscheidungen getroffen: Kulturelle »Diversität« wird einmal als Nationalität, einmal als Migrationshintergrund codiert, in Beschäftigtenerhebungen wird ein Migrationshintergrund zugeschrieben und quantifiziert oder aber nach subjektiven Diskriminierungserfahrungen und Einschätzungen des Diversitätsklimas gefragt. Und während nach außen eine domestizierte Pluralität des Personals als Zeichen für Weltoffenheit und kulturelle Vielfalt angeführt wird, müssen intern die sich aus der jüngsten Beschäftigtenbefragung ergebenden Hinweise auf bestehende Chancenungleichheiten weiter im Blick behalten und bearbeitet werden, während zugleich das von Mitarbeiter*innen angeführte Zusammengehörigkeitsgefühl der Belegschaft aufrechterhalten werden soll. Jede dieser Benennungs- und Markierungspraktiken ist mit (behördeninternen und -externen) affektiven Dynamiken verbunden, die dazu beitragen, spezifische Wertentscheidungen zu legitimieren, zu verstärken und zu stabilisieren oder aber in Frage zu stellen, zu verflüssigen und zu transformieren.

Die emotional geführte Debatte um die Anfeindungen der AfD gegenüber dem indischstämmigen Nürnberger Christkind illustriert in diesem Kontext vor allem zweierlei: Zum einen, dass auch die in der Pressemitteilung des BAMF verteidigte Pluralität in eben diesen Kategorien der domestizierten »Diversität« gefasst wird, wenn von dem »längst eingebürgerten« langjährigen Mitarbeiter mit indischem Migrationshintergrund sowie von dessen Tochter als »gebürtiger Nürnbergerin« die Rede ist (und auch wir kommen auf der analytischen Metaebene nicht umhin, für die Problemrekonstruktion auf diese Formen der Pluralitätsaneignung zu rekurrieren). Zum anderen belegt die Debatte zugleich, dass diese »Diversitäts«-Kategorien in der wissensgenerierenden Repräsentation und normativen Bewertung von kultureller Pluralität auch in Teilen der Gesellschaft umkämpft und umstritten – da letztlich kontingent – sind. Denn die »Diversität« der deutschen Migrationsverwaltung bringt in ihrer scheinbar reinen »Abbildung« auf produktive Weise überhaupt erst eine spezifisch domestizierte affirmative Version von kultureller Pluralität performativ hervor, die ihre eigenen blinden Flecken und internen Ausschließungen erzeugt und auch anders erfolgen könnte.

Neben dem grundsätzlichen Problem, in welchen Kategorien »Diversität« überhaupt erfasst und prozessiert werden kann, stellt sich zudem die Frage, mit welcher Intention, für welches soziale Feld und welche Öffentlichkeit spezifische Daten zu »Diversität« erhoben und ausgewertet werden sollen. Wie dargestellt, kommen auch in der Migrations- und Integrationsverwal-

tung Datenerhebungspraktiken recht unterschiedlich zum Einsatz. Der unter Mitarbeiter*innen des BAMF durchgeführte »Diversity und Chancengleichheit Survey« (DuCS) orientiert sich in weiten Teilen an Empfehlungen zur Erhebung von Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten, die als Grundprinzipien die Freiwilligkeit und Anonymität der Teilnahme, Möglichkeiten zur Selbstidentifikation und Nennung davon abweichender Fremdzuschreibungen, umfassende Aufklärung über Sinn und Zweck der Datenerhebung, Beteiligung von Betroffenengruppen an der Erstellung der Erhebungsinstrumente, intersektionale Analyse und einen strengen ›do no harm‹-Standard vorsehen (vgl. hierzu die auch im Survey angeführte Handreichung von Ahyoud u. a. 2018).

Für die eingangs geschilderte Erhebung, den Austausch und die Verarbeitung von Daten von Personen, die Asyl- oder einen Aufenthaltstitel beantragen, gelten andere Maßstäbe, nämlich die Zwänge des Verwaltungsverfahrens: Anstelle der Freiwilligkeit eine Pflicht zur Mitwirkung, anstelle der Anonymität das Ziel der zweifelsfreien Identitätsfeststellung und anstelle einer Selbstidentifikation die Zuweisung eines kategorialen Rechtstatus. Während die behördengenauen Ergebnisse des DuCS nur der jeweiligen Behörde zur Verfügung gestellt werden und für die Befragten keine unmittelbaren Auswirkungen haben, werden im Fall migrantischer Antragssteller*innen Daten aus unterschiedlichen Verwaltungsverfahren zusammengeführt, unter Behörden ausgetauscht und zwecks Steuerung der gegenwärtigen Zuwanderung zum Entscheidungskriterium über Teilhabechancen und Leistungsgewährung gemacht. Die hier gewählte historisierende, auf die Entstehung und Verwendung der Kategorie »Person mit Migrationshintergrund« fokussierende Betrachtung hat allerdings gezeigt, dass trotz unterschiedlicher anfänglicher Intentionen Wissenskategorien im Zeitverlauf aus einem komplexen Zusammenspiel von Informationen aus Verwaltungsgeschäftsstatistiken und -registern (Asylgeschäftsstatistik, Einbürgerungsstatistik, AZR), staatlich vorgeschriebenen statistischen Bevölkerungserhebungen (Zensus, Mikrozensus) und darauf aufbauenden Indikatoren- und Monitoring-Instrumenten (Integrationsindexe, Beschäftigtenbefragungen) entstehen und zu wirkmächtigen und sich verselbständigenden Repräsentationsfiguren werden.

So zeigt sich im Zeitverlauf auch, dass ehemalige Outsider, deren »Migrationshintergrund« zunächst im Zuge der Vermessung von »Diversität« zum bestimmenden Kriterium ihrer staatlichen Kategorisierung wird, zu zwar markierten, aber geschützten Insidern des öffentlichen Dienstes werden können. Eine derartig ungleiche Behandlung von noch zu prozessierender und

bereits domestizierter Pluralität bietet natürlich erneut Anlass für affektiv aufgeladene Diskussionen über den umkämpften staatlichen Umgang mit kultureller Vielfalt.[18] Diese Debatten verweisen aber auch auf ein grundlegendes Paradox, welches Thomas Hylland Eriksen bereits für den »multikulturellen Staat« als einen Vorläufer des »diversen Staates« beobachtet hat: Dass nämlich der Staat gleichermaßen als diskriminierend kritisiert werden kann, wenn er die Mitglieder seiner Bevölkerung gleich und wenn er sie unterschiedlich behandelt (Eriksen 2002: 143–146). Damit erweist sich die kontingente Domestizierung von kultureller Pluralität in staatlich lesbare, gezähmte und institutionalisierte »Diversität« nachdrücklich als zutiefst politischer Prozess, der in seiner adressat*innen-, kontext-, themen- und öffentlichkeitsspezifischen Anwendung und affektiven Aufladung unvermeidlich Unterscheidungen markiert (oder unsichtbar belässt), was jeweils zu spezifischen blinden Flecken, neuen Ein- und Ausschließungen und diesbezüglichen gesellschaftlichen Kontroversen führt.

In diesem Beitrag haben wir exemplarisch anhand von aktuellen Digitalisierungsprozessen in der deutschen Migrationsverwaltung nachgezeichnet, wie mittels sich wandelnder Kategorien kultureller »Diversität« neues Wissen über die Gesellschaft generiert, in verschiedene Repräsentationsformen überführt und durch technische Infrastrukturen für unterschiedliche Nutzer*innen und Öffentlichkeiten zugänglich gemacht wird – und wie sich dadurch zugleich auch die Wahrnehmung und aktive Gestaltung der Verwal-

18 Kurz vor Drucklegung dieses Aufsatzes rückte die Relevanz des Begriffs Migrationshintergrund sowohl für den öffentlichen Dienst als auch die Gesamtgesellschaft erneut ins Zentrum öffentlicher Debatten: Die von der Bundesregierung eingesetzte Fachkommission zu den Rahmenbedingungen der Integrationsfähigkeit plädiert nun dafür, die geltende sozialstatistische Definition von ›Person mit Migrationshintergrund‹ aufzugeben und durch die enger gefasste Kategorie »Eingewanderte und ihre (direkten) Nachkommen« in Kombination mit der Erhebung der Staatsangehörigkeit zu ersetzen (Fachkommission 2020: 223). Auf der anderen Seite hat die Berliner Senatorin für Integration aktuellen Medienberichten zufolge einen Gesetzesentwurf für eine Quote für Personen mit Migrationshintergrund im öffentlichen Dienst vorgelegt, die an der geltenden sozialstatistischen Definition gemessen wird, während zugleich der Anwendungsbereich über diese Definition hinaus erweitert und auch für Personen gelten soll, die Diskriminierung durch (rassistisch motivierte) Zuschreibung eines Migrationshintergrundes erfahren. In beiden Vorschlägen kristallisieren sich erneut die hier beschriebenen Paradoxien und Dilemmata der abbildenden Hervorbringung von »Diversität«, wenn um engere oder weitere Definitionen, um die Freiwilligkeit der Datenerhebung, die Pfadabhängigkeit der geschaffenen Infrastrukturen zur Datenerhebung, Kategorisierung und Wissensbildung sowie die Verselbstständigung geschaffener Repräsentationsformen gestritten wird.

tungen selbst transformiert. Dabei sind wir rekonstruierend den historischen Entwicklungen im Feld der Migrationsverwaltung gefolgt – aus der ambivalenten Haltung heraus, dass einerseits für ein praktisches Prozessieren von (und politisches Intervenieren innerhalb) kultureller Differenz ein verengendes Domestizieren in »Diversitäts«-Repräsentationen alternativlos erscheint, andererseits aber ein genauer, kritischer Blick für die je situative Markierung unterschiedlicher »Diversitäts«-Kategorien das Bewusstsein für deren notwendige Kontingenz (und deren eigene Ein- und Ausschließungen) offenhält und offenhalten muss.

Ein solch abwägender Umgang im Spannungsfeld zwischen unmarkierter »Gleichheit« und auf vielfältige Weise markierter »Diversität« entlang unterschiedlicher Dimensionen und deren Intersektionen bleibt eine wichtige wissenschaftliche und gesellschaftspolitische Aufgabe – nicht nur im Feld der Migrationsverwaltung. Denn nur ein beständiger kritischer Nachvollzug von Paradoxien der abbildenden Hervorbringung von »Diversität« im Zuge der Domestizierung von Pluralität erlaubt es, den teils befähigenden, Teilhabe ermöglichenden und teils diskminierenden, exkludierenden Facetten von affektiven Dynamiken institutioneller Diversifizierung auf der Spur zu bleiben und damit das Potential innerhalb von Kämpfen um Vielfalt offen zu halten und produktiv zu nutzen.

Literatur

Ahyoud, Nasiha/Aikins, Joshua Kwesi/Bartsch, Samera/Bechert, Naomi/Gyamerah, Daniel/Wagner, Lucienne (2018), *Wer nicht gezählt wird, zählt nicht. Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten in der Einwanderungsgesellschaft – eine anwendungsorientierte Einführung. Vielfalt entscheidet – Diversity in Leadership*, Berlin, www.vielfaltentscheidet.de/publikationen (letzter Zugriff: 08.01.2021).

BAMF (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) (2017), *Integriertes Identitätsmanagement – Plausibilisierung, Datenqualität und Sicherheitsaspekte. Einführung in die neuen IT-Tools. Schulung für AVS-Mitarbeiter, Entscheider und Volljuristen,* Stand: 30.08.2017, https://fragdenstaat.de/anfrage/foliensatze-und-interpretationshilfen-zu-sprachanalyse/ (letzter Zugriff: 20.10.2020).

— (2019a), *Ankunftsnachweis*, https://www.bamf.de/DE/Themen/Digitalisierung/DigitalesAsylverfahren/_documents/auskunftsnachweis.html (letzter Zugriff: 02.01.2021).

— (2019b), *BAMF beglückwünscht das Nürnberger Christkind,* https://www.bamf.de/SharedDocs/Meldungen/DE/2019/20191104-bamf-beglueckwuenscht-christkind.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).
— (2019c), *Das BAMF-Leitbild: Den Menschen im Blick. Sicherheit geben, Chancen ermöglichen, Wandel leben*, Nürnberg.
— (2020a), *Standard XAusländer*, https://www.bamf.de/DE/Themen/Digitalisierung/Xauslaender/xauslaender-node.html (letzter Zugriff: 20.10.2020).
— (2020b), *Digitalisierungsagenda 2020. Bisherige Erfolge und Ausblicke auf weitere digitale Projekte im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*, Nürnberg.
— (2020c), *Stellenausschreibung Kennziffer BAMF-2020-209*, https://service.bund.de/IMPORTE/Stellenangebote/editor/BVA-BAMF/2020/09/3561209.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).
— (2020d), *Stellenausschreibung Kennziffer BAMF-2020-261*, https://service.bund.de/IMPORTE/Stellenangebote/interamt/2020/09/616226.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).
— (2021), *Internetauftritt ›Karriere‹,* www.bamf.de/DE/Karriere/karriere-node.html (letzter Zugriff: 08.01.2021).
BBMFI (Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration)/BIB (Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung) (2020), *Kulturelle Diversität und Chancengleichheit in der Bundesverwaltung. Ergebnisse der ersten gemeinsamen Beschäftigtenbefragung der Behörden und Einrichtungen im öffentlichen Dienst des Bundes*, Berlin/Wiesbaden, https://www.bib.bund.de/Publikation/2020/Kulturelle-Diversitaet-und-Chancengleichheit-in-der-Bundesverwaltung.html?nn=10427608 (letzter Zugriff: 21.12.2020).
Bendel, Petra/Borkowski, Andrea (2016), »Entwicklung der Integrationspolitik«, in: Brinkmann, Heinz Ulrich/Sauer, Martina (Hg.), *Einwanderungsgesellschaft Deutschland*, Wiesbaden, S. 99–116.
Bens, Jonas/Zenker, Olaf (2019), »Sentiment«, in: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hg.): *Affective Societies – Key Concepts*, London, S. 96–106.
Bens, Jonas/Diefenbach, Aletta/John, Thomas/Kahl, Antje/Lehmann, Hauke/Lüthjohann, Matthias/Oberkrome, Friederike/Roth, Hans/Scheidecker, Gabriel/Thonhauser, Gerhard/Ural, Nur Yasemin/Wahba, Dina/Walter-Jochum, Robert/Zik, M. Ragip (2019), *The Politics of Affective Societies. An Interdisciplinary Essay*, Bielefeld.
Bericht der Unabhängigen Kommission »Zuwanderung« (2001), *Zuwanderung gestalten, Integration fördern,* Berlin.
Bogumil, Jörg/Burgi, Martin/Kuhlmann, Sabine/Hafner, Jonas/Heuberger, Moritz/Krönke, Christoph (2018), *Bessere Verwaltung in der Migrations- und Integrationspolitik. Handlungsempfehlungen für Verwaltungen und Gesetzgebung im föderalen System*, Baden-Baden.
Bührmann, Andrea (2020), *Reflexive Diversitätsforschung*, Opladen.
Die Bundesregierung, (2012), *Nationaler Aktionsplan Integration. Zusammenhalt stärken – Teilhabe verwirklichen*, Berlin.

— (2018), *Der Nationale Integrationsplan – Integration*, https://www.integrationsbeauftragte.de/resource/blob/72490/1141868/665fa8126ed4d8d4947fd1f71e19dcf4/nationaler-aktionsplan-juni2018-data.pdf (letzter Zugriff: 10.12.2020).

BVA (Bundesverwaltungsamt) (2018), *Ausländerzentralregister*, https://www.bva.bund.de/DE/Das-BVA/Aufgaben/A/Auslaenderzentralregister/azr_node.html (letzter Zugriff: 02.01.2021).

Caplan, Jane/Torpey, John C. (Hg.) (2001), *Documenting Individual Identity. The Development of State Practices in the Modern World*, Princeton.

Dahmen, Dagmar (2017), »Vom Ausländerzentralregister zur Datenbank für Integration. Willkommenskultur politisch-administrativ gestalten«, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), *Einwanderungsland Deutschland. Bericht der Kommission »Perspektiven für eine zukunftsgerichtete und nachhaltige Flüchtlings- und Einwanderungspolitik« der Heinrich-Böll-Stiftung*, S. 144–154, https://www.boell.de/de/2017/12/04/einwanderungsland-deutschland (letzter Zugriff: 04.10.2020).

DBB Beamtenbund und Tarifunion (2020), *Aufbruch. Der öffentliche Dienst der Zukunft. Agil. Vielfältig. Digital*, Berlin.

Depenheuer, Otto/Grabenwarter, Christoph (Hg.) (2016), *Der Staat in der Flüchtlingskrise. Zwischen gutem Willen und geltendem Recht*, Paderborn.

Destatis (Statistisches Bundesamt) (2019), *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit, Bevölkerung mit Migrationshintergrund. Ergebnisse des Mikrozensus 2019. Fachserie 1, Reihe 2.2*, Wiesbaden.

Eriksen, Thomas Hylland (2002), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London.

Ette, Andreas/Stedtfeld, Susanne/Sulark, Harun/Brückner, Gunter (2016), *Erhebung des Anteils von Beschäftigten mit Migrationshintergrund in der Bundesverwaltung. Ergebnisbericht im Auftrag des Ressortarbeitskreises der Bundesregierung. BiB Working Paper 1/2016*, Wiesbaden.

Fachkommission der Bundesregierung zu den Rahmenbedingungen der Integrationsfähigkeit (2020), *Gemeinsam die Einwanderungsgesellschaft gestalten. Bericht der Fachkommission der Bundesregierung zu den Rahmenbedingungen der Integrationsfähigkeit*, Berlin.

Filsinger, Dieter (2018), »Integrationsmonitoring«, in: Gesemann, Frank/Roth, Roland (Hg.), *Handbuch Lokale Integrationspolitik*, Wiesbaden, S. 704–722.

Gesellschaft für Freiheitsrechte e. V. (2020a), *Race, Borders, and Digital Technologies: Submission to the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the Reinforcing, Reproductive and Compounding Effects of the Deployment of Digital Technologies in the Context of Border Enforcement and Administration*, https://freiheitsrechte.org/home/wp-content/uploads/2020/05/2020-05-15-OHCHR-Special-Rapporteur-Racism-Submission-GFF-Germany-klein.pdf (letzter Zugriff: 04.10.2020).

– (2020b), *Handyauslesung bei Asylsuchenden*, https://freiheitsrechte.org/refugee-daten/ (letzter Zugriff: 08.12.2020).

Jansen, Stef (2014), »Hope For/Against the State. Gridding in a Besieged Sarajevo Suburb«, in: *Ethnos*, Jg. 79, H. 2, S. 238–260.

Karakayali, Serhat (2017), »Feeling the Scope of Solidarity. The Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany«, in: *Social Inclusion*, Jg. 5, H. 3, S. 7–16.

Kreienbrink, Axel (2013), »60 Jahre Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Kontext der deutschen Migrationspolitik«, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und -politik*, Jg. 33, H. 11–12, S. 397–410.

Lang, Christine (2019), *Die Produktion von Diversität in städtischen Verwaltungen. Wandel und Beharrung von Organisationen in Migrationsgesellschaften*, Wiesbaden.

Lahusen, Christian/Schneider, Stephanie (Hg.) (2017), *Asyl verwalten. Zur bürokratischen Bearbeitung eines gesellschaftlichen Problems*, Bielefeld.

Lederer, Harald W. (2004), *Indikatoren der Migration*, Bamberg.

Mannitz, Sabine/Schneider, Jens (2014), »Vom ›Ausländer‹ zum ›Migrationshintergrund‹. Die Modernisierung des deutschen Integrationsdiskurses und seine neuen Verwerfungen«, in: Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*. Wiesbaden, S. 69–96.

Mediendienst Integration (2020), *Infopapier. Alternativen zum »Migrationshintergrund«*, Berlin.

Meier-Braun, Karl-Heinz/Weber, Reinhold (Hg.) (2013), *Deutschland Einwanderungsland. Begriffe. Fakten. Kontroversen,* Stuttgart.

Nieswand, Boris/Drotbohm, Heike (2014), »Einleitung. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung«, in: Dies. (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Wiesbaden, S. 1–37.

Oltmer, Jochen (Hg.) (2003), *Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Göttingen.

Petschel, Anja/Will, Anne-Kathrin (2020), »Migrationshintergrund. Ein Begriff – viele Definitionen«, in: *Wissenschaftsmagazin des Statistischen Bundesamts*, Jg. 2020, H. 5, S. 78–90.

Scott, James (1998), *Seeing Like a State*, New Haven.

Torpey, John C. (2018 [2000]), *The Invention of the Passport. Surveillance, Citizenship and the State*, 2. Aufl., Cambridge.

Will, Anne-Kathrin (2016), »10 Jahre Migrationshintergrund in der Repräsentativstatistik. Ein Konzept auf dem Prüfstand«, in: *Leviathan*, Jg. 44, H. 1, S. 9–35.

Redaktionen dekolonisieren! Journalismus für die Einwanderungsgesellschaft

Margreth Lünenborg, Débora Medeiros

1. Rassismus in deutschen Redaktionen

»Nur als Anmerkung: Über, statt mit den Betroffenen zu reden, ist eine Form von Alltagsrassismus. Hybrisbeladen und arrogant.« So kommentiert ein Nutzer auf Twitter die Planung der Talkshow-Redaktion *Maischberger*, mit vier weißen Gästen zum Thema »Rassistische Gewalt in den USA« Anfang Juni 2020 zu diskutieren. Nach deutlich und zahlreich artikuliertem Widerspruch lenkt die Redaktion in letzter Minute ein und schaltet Priscilla Layne zu, afroamerikanische Germanistikprofessorin in den USA. Ihr Kommentar auf Twitter vorab: »I recognize now how this invitation actually displays a lot of the bullshit Black Germans have to deal with: Like being left out of important conversations due to gate keeping and institutional racism« (Layne 2020). Aus der Ferne kommt die Diagnose also glasklar: Professionelle Kriterien des Gatekeeping, der Selektion von Themen und Expert*innen im Journalismus, führen in Deutschland zum Ausschluss Schwarzer Menschen aus der öffentlichen Diskussion.

Nur langsam kommt Bewegung in diese Debatte. Dominierte in Kommentaren und Feuilletons im Mai 2020 das empörte Verweisen auf rassistische Strukturen in den USA, so thematisieren Proteste auf der Straße und Debatten im Netz zunehmend den alltäglichen Rassismus in Deutschland. Und wieder versäumen die meisten Redaktionen, das Thema – Rassismus in Deutschland – deutlich in seinen vielfältigen Facetten anzusprechen. In Formaten wie satirischen Sendungen, die Information und Unterhaltung kombinieren und sich nicht als rein journalistisches Produkt verstehen, wird schneller reagiert. »Rassismus tötet auch in Deutschland«, sagt die Comedian Carolin Kebekus und baut in ihre Comedy-Show einen ›Brennpunkt‹ ein, der normalerweise in der ARD von der Informationsabteilung verantwortet wird. Während der Sendung lässt Autorin Shary Reeves Schwarze Deutsche, Autorinnen und Schauspieler, Politikerinnen und Journalisten acht Minuten

und 46 Sekunden lang über ihre persönlichen Rassismus-Erfahrungen sprechen. Genauso lange, wie der weiße Polizist Derek Chauvin im Mai 2020 in Minneapolis (USA) auf dem Nacken von George Floyd kniete, als dieser um Luft zum Atmen flehte und schließlich starb (Taylor 2020).

Und jetzt, im Herbst 2020, ganz allmählich, reagieren weitere Redaktionen: People of Color sind auf Bildschirmen sichtbar und werden für Zeitungen interviewt. Rassismus wird explizit thematisiert. Die Expertise Schwarzer Menschen ist in Medien gefragt – nicht als gefühlige Betroffenheit, sondern als Wissen um Lebenswirklichkeit, die der durchschnittlichen deutschen Redaktion verborgen bleibt. »Ein Fortschritt. Aber es gibt noch viel zu tun«, so bilanzieren die Neuen Deutschen Medienmacher*innen die Berichterstattung im Sommer 2020. Und sie fordern: »Die Diversität und Sichtbarkeit von Schwarzen Menschen und People of Colour darf nicht auf Sendungen und Berichte begrenzt bleiben, in denen über Rassismus gesprochen wird. Vielfalt ist ein Muss. Kein nice to have.«

Wie dieser Fall zeigt, gehört ethnische Diversität zu den Themen, die den deutschen Journalismus in zunehmendem Maße umtreiben. Hier zeigt sich Journalismus als Institution unter affektiver Spannung, die mit den Ansprüchen vielfältiger gesellschaftlicher Gruppen an Repräsentation einhergehen. Redaktionen, die noch immer überwiegend weiß, männlich, akademisch und aus der Mittelschicht besetzt sind, stehen unter Druck. Innerhalb des Journalismus werden die Stimmen immer lauter, die vielfältigere Teams fordern. Auf den nächsten Seiten blicken wir auf die aktuelle Zusammensetzung deutscher Redaktionen und diskutieren Ansätze, sie diverser zu gestalten. Wir stellen zentrale Ergebnisse der Medienforschung zur Repräsentation von Migration durch Journalismus vor. Insbesondere Journalist*innen mit Migrationserfahrung stellen häufig einen Zusammenhang her zwischen fehlender Vielfalt in den Redaktionen und oftmals stereotyper Migrationsberichterstattung. Wir reflektieren diese Debatte aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht. Zugleich zeigen wir, in welcher Weise die Kommunikationswissenschaft als Fach selbst Ausschlüsse reproduziert.

Wir verstehen in diesem Beitrag sowohl die Kommunikationswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin wie auch den Journalismus als spezifische Formen gesellschaftlicher Wissensproduktion. Beide bedürfen einer kritischen Reflexion ihrer historischen Sedimentierung und dabei eingeschriebenen Machtverhältnisse. Um diese epistemologische Reflexion über die historische Bedingtheit von Wissen zu vertiefen, kontrastieren wir am Ende unseres Beitrags die deutsche Kommunikationswissenschaft mit bra-

silianischen Forschungsansätzen, in denen dekoloniale Perspektiven an Bedeutung gewinnen. So wollen wir Perspektiven aufzeigen, die Diversität im Bewusstsein um Differenz in der Kommunikationswissenschaft wie auch im Journalismus als Modi gesellschaftlicher Wissensproduktion ermöglichen.

2. Journalismus als (weiße) Institution – Exklusionen in der Einwanderungsgesellschaft

Journalismus als gesellschaftliche Institution übernimmt die Aufgabe, der Gesellschaft Themen von Relevanz zur gemeinsamen Verständigung zur Verfügung zu stellen (Meier 2018: 14). Was als bedeutsam gilt, worüber man Bescheid wissen sollte, was für politische Entscheidungen relevant ist – darüber sollte Journalismus berichten. Aus normativer Perspektive betrachtet, ist es seine Aufgabe, Öffentlichkeit herzustellen, damit Bürger*innen in der Lage sind, kompetent an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen teilzunehmen. Diese Aufgabe legitimiert seinen besonderen Status – bislang. Mit Benedict Andersons (1993) Verständnis der Nation als »imagined community« lässt sich jedoch weitergehend sagen: Die Nation als »vorgestellte Gemeinschaft« wird maßgeblich medial erzeugt.

Historisch sind die Entwicklung des Nationalstaates und die Etablierung von Journalismus als eigenständige gesellschaftliche Instanz eng miteinander verbunden. Journalismus berichtet damit nicht allein darüber, was Deutschland tut und wie Deutschland von Ereignissen und Entscheidungen betroffen wird, sondern Journalismus *erzeugt* stets erneut *Deutschland als Nation*. Von zentraler Bedeutung ist dabei, wer spricht und über wen gesprochen wird. Wer wird medial zu sehen gegeben, und wer bleibt unsichtbar? Journalismus als gesellschaftliche Institution erzeugt damit Machtverhältnisse und Ungleichheiten, er strukturiert Inklusions- und Exklusionsprozesse. Diese Dynamiken sind in formellen und informellen Routinen, Regeln und Praktiken verankert, die Journalismus als Institution täglich aufs Neue konstituieren (Ryfe 2006). Dabei ist Journalismus nicht als isolierte Institution zu denken, sondern immer in Relation zu anderen sozialen Institutionen sowie politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Kontexten, die gesellschaftliche Normen gleichermaßen formen und widerspiegeln. Das Ringen um Diversität im Journalismus ist somit Teil einer gesamtgesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Diversität in Institutionen.

Dabei lassen sich diese Muster auf zwei Ebenen betrachten: Einerseits erscheint es bedeutsam, wer im Journalismus tätig ist: Welche sozialen, ökonomischen und kulturellen Lebenswelten sind in Redaktionen vertreten? Welche Erfahrungen mit Blick auf Geschlecht, Klasse oder Ethnizität/kulturelle Diversität speisen sich in die journalistische Arbeit ein? Andererseits stellen sich Fragen nach der Diversität von Themen, Akteur*innen und Lebenswelten, die zum Gegenstand der Berichterstattung werden. Nach welchen Selektionskriterien werden Nachrichten ausgewählt? Welche Personen werden als Expert*innen gehört? Welche Diversität erzeugen Ereignisse, die zum Auslöser von Berichterstattung werden? Ob und gegebenenfalls wie beide Ebenen miteinander verbunden sind, ist eine empirisch offene Frage: Es gibt keinen Automatismus, mit dem kulturelle Diversität in Redaktionen zu mehr Diversität in der Berichterstattung führt – Journalist*innen mit eigener Migrationserfahrung wollen sich kaum zu Expert*innen ihrer Herkunftsgesellschaften oder der ihrer Eltern machen lassen. Doch Mehrsprachigkeit, transkulturelle Erfahrungen und Kompetenz eröffnen Zugänge in gesellschaftliche Wirklichkeiten, die gänzlich autochthon deutschen Redaktionen verschlossen bleiben (Lee 2019).[1]

Diskussionen und Analysen zur exkludierenden Struktur des Journalismus werden in Deutschland bereits seit den frühen 1990er Jahren geführt (Geißler u. a. 2009; Geißler/Pöttker 2006; Pöttker u. a. 2016): Journalismus in Deutschland ist bis heute weiß, noch immer überwiegend männlich und als akademischer Beruf in der Mittelschicht zu Hause (Steindl u. a. 2017). Doch diese Verfasstheit der Institution erscheint heute verstärkt unter Druck. Galt Journalismus bis ins späte 20. Jahrhundert weithin unangefochten als exklusive Instanz zur Bereitstellung relevanter Themen, so ist dieser Status heute umkämpft: In digital vernetzten Kommunikationsstrukturen kann die vormals exklusive Leistung von Journalismus – Themenselektion, -aufbereitung und -distribution – heute prinzipiell von einer Vielzahl von Kommunikator*innen wahrgenommen werden. Die Aufgabe des Journalismus als Schleusenwärter ist obsolet, denn die Grenzen von Zeit und Raum in Rundfunk und Presse sind im Netz aufgehoben. Quellen sind grundsätzlich jedem zugänglich. So bleibt Kritik an journalistischer Arbeit nicht auf interne Diskussionen begrenzt, sondern wird selbst zum öffentlichen Diskurs. Kriterien

---

1 Als autochthon deutsch werden einheimisch Geborene mit zwei deutschen Elternteilen bezeichnet.

der Auswahl von Themen und Expert*innen müssen dabei transparent gemacht und öffentlich legitimiert werden.

Wie die Diskussion um die Besetzung von Talk-Shows zur Black-Lives-Matter-Bewegung verdeutlicht, findet diese Kritik verstärkt auf Social-Media-Plattformen statt. Migrantische Akteur*innen, die oft selbst eine journalistische Ausbildung haben, aber noch selten fest in einer großen Redaktion angestellt sind, erfahren viel Resonanz mit ihrer Kritik an dem immer noch sehr weißen Blick auf gesellschaftliche Themen, der den deutschen Journalismus prägt. In diesen Diskussionen geht es sowohl um journalistisches Handwerk als auch um die Positionalität von Redakteur*innen, ihre Sozialisation und ihre oftmals homogene Vorstellung vom Publikum. Ein solches reflexives Verständnis und Sichtbarmachen der eigenen gesellschaftlichen Positionierung widerspricht den normativen Ansprüchen von Journalismus an sich selbst, nämlich als objektive, emotional distanzierte und neutrale Vermittlungsinstanz in der Öffentlichkeit zu agieren. Demnach sollten die individuellen Biografien der Journalist*innen irrelevant sein, da sie alle auf ähnliche Arbeitsweisen zugreifen und das ganze Publikum in seiner Heterogenität ansprechen würden.

Obwohl Journalist*innen als Berufsgruppe sich auf diese Normen Ende des 19. Jahrhunderts geeinigt haben, um die Autorität von Journalismus als Institution zu festigen (Schudson 1990; Ward 2004), erfüllen sie immer weniger diesen Zweck, je nuancierter die Diskussion um die Ausübung des journalistischen Berufs wird. Der Anspruch auf Objektivität als distanzierte, emotional unbeteiligte Beobachtung wurde bereits seit langem als »strategisches Ritual« (Tuchman 1972) bezeichnet. Spezifische professionelle Techniken der journalistischen Selektion und Präsentation *erzeugen* den Modus der Distanz. Insbesondere mit der Form der Nachricht entwickelte professioneller Journalismus einen Modus der Repräsentation gesellschaftlicher Ereignisse, dem Autorität zugesprochen wurde. »[T]he avoidance of passion in factual analysis is itself a passionate endeavor. The drive to ›be objective‹ is itself an emotional commitment.« (Anderson 2018: 4) Dazu gehört die Erkenntnis, dass Journalismus nicht nur Informationen in der Öffentlichkeit vermittelt, sondern die Ereignisse auch emotional für das Publikum einordnet. Dies geschieht, indem private Emotionen öffentlich – zum Beispiel durch Interviews mit bestimmten gesellschaftlichen Akteur*innen oder Verallgemeinerungen von emotionalen Reaktionen – gemacht werden und öffentliche Emotionen als Grundlage für das private Empfinden dienen können (Pantti/Wahl-Jorgensen 2011).

Doch wessen Emotionen werden öffentlich thematisiert und wie werden sie bewertet? In den Diskussionen um die Berichterstattung über Migra-

tion äußern Journalist*innen mit Migrationshintergrund und Teile des Publikums oft ihre Wut oder Enttäuschung gegenüber dem Journalismus als Vermittlungsinstanz, die zu wenig zu tun scheint, um die Lebensrealität von Menschen mit Migrationshintergrund zu vermitteln, und oftmals Vorurteile reproduziert. Vielmehr gründet der deutsche Journalismus seine Beschreibungen und Interpretationen der Ereignisse vor allem auf den (angenommenen) Emotionen der Mehrheitsgesellschaft. Somit zeigt sich Journalismus als affektive Institution: Er wird nicht nur von diversen gesellschaftlichen Gruppen und deren Haltung zum Journalismus affiziert, sondern trägt auch eigenständig zur Legitimierung und Tabuisierung bestimmter Emotionen und Affekte bei. Durch ihre Kritik an der Homogenität deutscher Redaktionen stellen migrantische Journalist*innen einen Zusammenhang zwischen individuellen Biografien und journalistischen Produkten bzw. Perspektiven her, die diese Produkte prägen: »Viele Reportagen hören sich gleich an, weil sie aus dem immer gleichen Blickwinkel geschrieben werden – männlich, weiß, privilegiert,« stellt Redakteurin Vanessa Vu (2020) fest. Die Zahlen zum Anteil von Journalist*innen mit Migrationshintergrund in deutschen Medienhäusern lassen ihre Einschätzung plausibel erscheinen.

3. Kaum erfasst: Kulturelle Diversität in deutschen Redaktionen

Über ein Viertel der Menschen in Deutschland hat einen Migrationshintergrund (Statistisches Bundesamt 2020). In deutschen Redaktionen ist allerdings von einem Anteil von nur vier bis fünf Prozent der Belegschaft auszugehen, die einen Migrationshintergrund hat (Pöttker u. a. 2016). Eine Umfrage der Neuen deutschen Medienmacher*innen (NDM) unter Chefredakteur*innen hat zudem ergeben, dass keins der über 120 befragten deutschen Medienhäuser Informationen zum Migrationshintergrund der Mitarbeitenden flächendeckend erhebt (Vassiliou-Enz u. a. 2020). Dadurch sind zuverlässige Zahlen zu kultureller Diversität im deutschen Journalismus nicht vorhanden. Immerhin weiß man jetzt aus der NDM-Studie, dass sechs Prozent der Menschen auf den Führungsetagen dieser Redaktionen einen Migrationshintergrund haben. Allerdings ist dieser Migrationsintergrund meistens auf ein europäisches Land zurückzuführen. »Besonders diskriminierte Gruppen sind hier überhaupt nicht vertreten – kein Chefredakteur

und keine Chefredakteurin, der oder die Schwarz ist, aus einer muslimisch geprägten Familie oder einer der größten Einwanderergruppen (türkisch, polnisch, russischsprachig) stammt« (Vassiliou-Enz u. a. 2020: 3), fasst der Bericht zusammen.

Die fehlende Präsenz von Menschen mit Migrationshintergrund, insbesondere von BPoC (Black and People of Color), in Leitungsfunktionen ist ein Anzeichen für die kulturelle Homogenität im Rest der Redaktion und für unzureichende Aufstiegschancen für die wenigen Kolleg*innen, die es bis in die Redaktion geschafft haben. Expert*innen sind sich in dem Punkt einig, dass diversere Redaktionen nur entstehen können, wenn Chefredakteur*innen das Thema proaktiv vorantreiben (Borchardt 2020; Horz u. a. 2020; Pöttker u. a. 2016; Vassiliou-Enz u. a. 2020).

Personen in Leitungspositionen haben die Macht und den Spielraum, inklusivere Einstellungspraktiken umzusetzen, die Unternehmenskultur mitzubestimmen und durch Vorbilder Veränderung zu gestalten. So sind konkrete Maßnahmen möglich, die in einigen Redaktionen in den USA oder Großbritannien zum Alltag gehören. Diese Maßnahmen umfassen Rekrutierungsprozesse, die proaktiv Menschen ethnischer Minderheiten ansprechen (zum Beispiel durch die Einbindung migrantischer Journalist*innen, die schon erfolgreich auf Social Media und freiberuflich aktiv sind, oder Volontariatsprogramme wie »WDR grenzenlos«, das aktiv Menschen mit Migrationshintergrund fördert),[2] bis zu Fortbildungen in diskriminierungsarmer Berichterstattung und in interkulturellen Kompetenzen in Redaktionen. Um Mehrfachdiskriminierung anzugehen, zum Beispiel durch Klassismus und Rassismus, werden außerdem Stipendien und bezahlte Praktika für Menschen aus nicht-akademischen Familien empfohlen.[3]

In den meisten Fällen fehlen präzise Daten zur kulturellen Zusammensetzung von Redaktionen. Erhebungen zum sozialen und kulturellen Hintergrund von Redakteur*innen sollten durch anonyme, freiwillige Umfragen in der Belegschaft erfolgen. Die Daten sollten Teil einer breiteren Strategie werden, indem Medienhäusern transparent Ziele festlegen und sie auch in die Gesellschaft kommunizieren. Die britische BBC wird als Vorbild genannt, da sie jährliche Zielmarken setzt: 2020 sollen 15 Prozent der Beschäf-

2 https://www1.wdr.de/unternehmen/der-wdr/karriere/programmvolontariat/grenzenlos/index.html (letzter Zugriff 26.03.2021).

3 Die Heinrich-Böll-Stiftung stellt mit ihrem Stipendienprogramm »Medienvielfalt anders« ein solches Angebot in Deutschland zur Verfügung, vgl. https://www.boell.de/de/junge-migrantinnen-und-migranten-den-journalismus (letzter Zugriff: 09.11.2020).

tigten – auch auf der Führungsebene – Angehörige von ethnischen Minderheiten[4] sein (Vassiliou-Enz u. a. 2020: 18).

Die Realität in deutschen Redaktionen ist weit von diesen Empfehlungen entfernt: Deutsche Chefredakteur*innen erkennen zwar die Bedeutung von Diversität an, lehnen aber konkrete Maßnahmen ab, die zum Erreichen dieses Ziels nötig wären (Horz u. a. 2020; Pöttker u. a. 2016; Vassiliou-Enz u. a. 2020). Die Argumente reichen dabei von der Sorge, die gezielte Förderung von Minderheiten beschädige das Leistungsprinzip, bis zu Datenschutz-Bedenken bezüglich der Erhebung von Informationen zum Migrationshintergrund.

Hinter den Zahlen und Empfehlungen verbirgt sich ein Aspekt, den die akademische Diskussion um Vielfalt im Journalismus bisher kaum thematisiert: Es sind auch Affekte und Emotionen, die im Redaktionsalltag zirkulieren und Einschluss- bzw. Ausschlussprozesse im Journalismus als affektiver Institution verstärken. In journalistischen Texten werden diese Dynamiken durchaus thematisiert. Saskia Hödl (2020), Ressortleiterin bei der *taz*, fasst die Herausforderungen zusammen, die Journalist*innen of Colour in deutschen Redaktionen noch immer begegnen:

> »Als BPoC in einer deutschen Redaktion zu arbeiten bedeutet in der Regel, viele, zum Teil sehr verletzende Debatten führen zu müssen. […] Es bedeutet, sich dagegen zu wehren, als Diversity-Feigenblatt eingesetzt zu werden. Und es bedeutet auch, immer mal wieder die private Erfahrung teilen zu müssen, wenn etwas veranschaulicht werden muss, das sich der Erfahrung der Mehrheitsgesellschaft entzieht.«

Das Interesse in Redaktionen an den Erfahrungen von Journalist*innen mit Migrationshintergrund kann als ein positives Zeichen wahrgenommen werden, das eine Öffnung für diese Perspektiven signalisiert. Da solche Texte die journalistischen Normen von emotionaler Distanziertheit und Neutralität aber oft verletzen, können sie Schwierigkeiten für die individuellen Journalist*innen mit sich bringen, wie Redakteurin Vanessa Vu (2020) beschreibt: »Wer bestimmte Texte schreibt, ›Ich‹-Geschichten zum Beispiel, oder Texte über Diskriminierungen, wird gern in eine Ecke geschoben. Du hast einen wütenden Text geschrieben? Dann giltst du als zu emotional. Du hast biografisch argumentiert? Dann giltst du als persönlich befangen. Die zwei-

4 Im britischen Kontext werden ethnische Minderheiten oft unter der Abkürzung BAME (Black, Asian and Minority Ethnic) erfasst. Das ist auch der Fall bei den Erhebungen und Diversity-Zielen der BBC. Die Bezeichnung BAME wird von einigen Gruppen als zu homogen und nicht präzise genug kritisiert.

te Chance kommt meistens nicht.« Nur in der Abweichung von der (weißen) Norm wird biografische Erfahrung hier als Befangenheit markiert. Das Sichtbarmachen von Emotionen kann in ausgewählten Bereichen des Journalismus als ›authentisch‹ und damit unverzichtbar gelten, um Glaubwürdigkeit zu erzeugen. Zugleich werden damit Konflikte provoziert, da die institutionell etablierte Position des ›detached observers‹, des unbeteiligten Beobachters, auf diese Weise herausgefordert ist.

Zeit-Ressortleiter Bernd Ulrich (2016) sieht solche Konflikte als »unausweichlich« und stellt fest, dass diesen nur durch die Beschäftigung von mehr Journalist*innen mit Migrationserfahrung und durch Lernbereitschaft auf der Führungsebene begegnet werden könne: »Ich musste verstehen, aus welchem Kontext heraus die Leute kommen und in welchem Kontext sie sprechen. Ich musste mich mit deren Wissenskanon und Lebenserfahrung beschäftigen. Das hat mich gefordert, ganz klar.« Vielfalt scheint nicht ohne »Reibungen«, wie Ulrich es nennt, erreichbar zu sein. Und über diese Reibungen wird auch innerhalb des Journalismus zunehmend reflektiert, wie zum Beispiel die Serie »Was sich ändern muss« in der *Süddeutschen Zeitung* zeigt, in der Journalist*innen of Colour ihre Erfahrungen in deutschen Redaktionen thematisieren.[5] Während diese Aspekte noch kaum von der deutschen Kommunikationswissenschaft erforscht werden, gibt es einen traditionsreichen Forschungsstand zur Repräsentation von ethnischen Minderheiten im Journalismus. Wie lässt Journalismus Migrant*innen sichtbar werden? Wie kommen sie selbst zur Sprache oder wer erhält die Autorität, über sie zu sprechen? Diese Fragen sind in der deutschsprachigen Forschung ausführlich bearbeitet worden und geben vielfältig Anlass, die Leistungen der Institution Journalismus in postmigrantischen Gesellschaften kritisch zu bilanzieren.

4. Wie Journalismus (Un-)Sichtbarkeit erzeugt

Seit den 1970er Jahren untersuchen wissenschaftliche Arbeiten, wie Printmedien – seltener auch Hörfunk und Fernsehen – über Migrantinnen und Migranten berichten (als Überblick: Geißler/Pöttker 2006; Lünenborg 2019; Müller 2005; Ruhrmann u. a. 2016). Dabei spiegeln diese Analysen

5 https://projekte.sueddeutsche.de/artikel/medien/poc-im-journalismus-wie-koennen-medien-diverser-werden-e727594/ (letzter Zugriff: 18.11.2020).

auch begrifflich den Blick wider, den die deutsche Mehrheitsgesellschaft auf Nicht-Deutsche oder Deutsche mit Migrationserfahrung geworfen hat: Zu Beginn ging es um ›Gastarbeiter‹, später rückte die ›Ausländer-Berichterstattung‹ in den Fokus, als spezielle Gruppe wurden ab den 1990er Jahren auch ›Asylbewerber‹ in der Medienberichterstattung untersucht. An anderer Stelle ist von ›ethnischen Minderheiten‹ in deutschen Massenmedien die Rede (insbesondere Geißler/Pöttker 2005, 2006). Nach den islamistischen Terroranschlägen 2001 in New York verschob sich in der Medienberichterstattung die Markierung von Differenz nachhaltig. An die Stelle ›fremder‹ Arbeitsmigrant*innen rückten nun Muslime als bedrohliche Fremde (Ruhrmann u. a. 2006). Darauf reagiert die Medienforschung und analysiert, wann und wie Muslima und Muslime zum Berichterstattungsgegenstand deutscher Medien werden (Hafez/Richter 2007; Röder 2007). In neuesten Studien schließlich geht es um das Bild der ›Flüchtlinge‹ in den Medien (d'Haenens u. a. 2019; Haller 2017; Lünenborg/Maier 2017). Mit diesen Begriffen greifen die Forschenden einerseits jene Bezeichnungen auf, die im Journalismus selbst genutzt wurden und werden: Gastarbeiter, Ausländer, Muslime, Asylanten, Flüchtlinge. Andererseits aber markiert die Forschung damit auch selbst jene Differenz, deren Erzeugung in Wort und Bild die Analyse doch ans Licht bringen will.

Die durchaus unscharfe Differenz zwischen ›den Deutschen‹ und ›den Anderen‹ wird für diese Studien eindeutig gemacht. Zugrunde gelegt wird dabei die Vorstellung, dass es eine klare Unterscheidung zwischen ›eigen‹ und ›fremd‹ gibt. Klar ist dabei aber auch, dass der offizielle, von der amtlichen Statistik verwandte Begriff ›Menschen mit Migrationshintergrund‹ journalistisch nur selten genutzt wird. Stattdessen wird von ›Türken‹ oder ›Griechinnen‹, von ›arabischen Wurzeln‹, ›muslimischem Glauben‹ oder ›syrischen Asylbewerbern‹ gesprochen. Erasmus-Studierende, die für ein Semester nach Deutschland kommen, werden ebenso wenig als Bildungsmigranten bezeichnet wie US-amerikanische Musikerinnen oder französische Künstler. Journalismus und auch die Medienforschung *erzeugen* also eine Differenz durch gezielte Auswahl und Bezeichnung von Akteur*innen. Die Medienforschung untersucht dabei einerseits Berichterstattung *im Themenfeld Migration* (zum Beispiel Debatten zum Staatsbürgerschaftsrecht, zum Asylrecht oder zur Flüchtlingspolitik) sowie andererseits Berichterstattung *über Migrant*innen*, also jene Menschen, die Journalismus als ›Andere‹ sichtbar werden lässt.

Während sozialwissenschaftliche Analysen zunehmend von einer postmigrantischen Gesellschaft sprechen (Foroutan 2019) und damit die Viel-

falt einer Einwanderungsgesellschaft jenseits der Unterscheidung ›deutsch vs. nicht-deutsch‹ gefasst wird, tragen journalistische Beschreibungen der Wirklichkeit nach wie vor maßgeblich dazu bei, ›die Anderen‹ als fremd zu markieren. Wie bedeutsam, irreführend oder bösartig solche Bezeichnungen sein können, wird an Begriffen wie ›Fremdenfeindlichkeit‹ oder ›Döner-Morde‹ deutlich. So bezeichnet Fremdenfeindlichkeit irreführend eine Form rassistischer Diskriminierung, die sich keineswegs gegen ›Fremde‹ richtet, sondern oftmals gegen in Deutschland geborene, deutsche Staatsbürger*innen. Der Begriff wurde gleichwohl im Journalismus auch nach den rechtsterroristischen Attentaten in Hanau im Februar 2020 vielfach verwendet. Mit dem Wort ›Döner-Morde‹ bei der NSU-Mordserie haben Journalist*innen die Terminologie der Polizei übernommen und verbreitet, die zehn Jahre lang allein im Umfeld der Opfer ermittelte und alle Hinweise auf rechtsterroristische und rassistische Motive ignorierte (Schultz 2018; Virchow u. a. 2015).

Außerdem konzentrieren sich Berichte zum Themenfeld Migration bis heute auf negative Aspekte der ›Bedrohung‹ oder ›Überfremdung‹. So weist Hestermann (2019a) nach, dass die Nennung der Staatsangehörigkeit nicht-deutscher Straftäter*innen und Verdächtiger im Jahr 2019 gegenüber den Vorjahren deutlich angestiegen ist. Nach den Übergriffen in der Silvesternacht 2015/16 in Köln hatte der Deutsche Presserat die Prämissen, unter denen die Herkunft von Tatverdächtigen genannt werden darf, deutlich gelockert. »Ausländische Tatverdächtige werden in Fernsehberichten 19 Mal so häufig erwähnt, wie es ihrem statistischen Anteil entspricht. In Zeitungsberichten sind sie sogar 32-fach präsent«, so bilanziert Hestermann (2019b) die Befunde. Aufschlussreich erscheint dabei die Erkenntnis, dass sich innerhalb der Gruppe der Eingewanderten ein Ranking ausmachen lässt: Menschen aus außereuropäischen Staaten des Globalen Südens, der Türkei und der Balkanstaaten werden in deutschen Medien erkennbar negativer dargestellt als Zugewanderte aus den frühen Anwerbeländern Südeuropas wie Italien, Portugal, Griechenland oder Spanien (Müller 2005: 101).

So wie sich innerhalb der USA nachweisen lässt, dass *race* als Kategorie historisch und kulturell *erzeugt* wird – irische und italienische Zuwanderer galten im 18. Jahrhundert noch nicht als ›Weiße‹ und wurden erst in Abgrenzung zu anderen Einwander*innen verspätet als solche bezeichnet und akzeptiert (Gerber/Kraut 2005; Guglielmo/Salerno 2004) –, so gilt auch in Deutschland, dass die Markierung des Andersseins stets relativ zu weiteren Anderen erfolgt. Besonders deutlich wurde dies nach dem islamistischen Ter-

roranschlag in den USA am 11. September 2001. In der journalistischen Berichterstattung tauchte anstelle des Bildes vom ›kriminellen Ausländer‹ nun verstärkt das Bild des ›bedrohlichen Terroristen‹ (besonders gefährlich als verborgener ›Schläfer‹) auf. Der Islam wurde zum kulturellen Anderen, der zugleich als politisch bedrohlich erscheint. Analysen zur Thematisierung des Islam im deutschen öffentlich-rechtlichen Fernsehen 2005 machen deutlich, dass ganz vorrangig Probleme als Anlass für Berichterstattung gewählt werden (Hafez/Richter 2007). Terrorismus, Extremismus, internationale Konflikte und Integrationsprobleme – das sind die Themen in der Mehrzahl der untersuchten Berichte. Während Informationen über politische Radikalisierung oder Menschenrechtsverletzungen zweifellos auf die Agenda gehören, so wird zugleich deutlich, dass die Auswahl von Anlässen zur Berichterstattung allzu einseitig geprägt ist: Religiöse und kulturelle Praktiken, soziale Strukturen in muslimischen Ländern oder deren zeitgenössische Kunst und Kulturproduktion waren nur selten Gegenstand von Berichterstattung. Der Fokus auf Geschlechterbildern macht deutlich, wie Markierungen von Andersartigkeit erzeugt werden.

4.1 Das Kopftuch – Politisch aufgeladenes Symbol der Differenz

Die Berichterstattung über den Islam bzw. über Muslim*innen in Deutschland erweist sich in mehrfacher Hinsicht als aufschlussreich: Die Andersartigkeit muslimischer Menschen in Deutschland wird in der Berichterstattung in besonderer Weise entlang der Kategorien Geschlecht und Klasse markiert (Lünenborg u. a. 2011; Röder 2007; Wellgraf 2008). Wurden Muslima in den 1980er und 90er Jahren allenfalls als ›Anhängsel des Mannes‹ gezeigt und blieben ansonsten weitestgehend unsichtbar, so ändert sich dies im 21. Jahrhundert: Der Körper der muslimischen Frau wird in besonderer Weise zum Austragungsort der kulturellen Differenz zwischen ›dem aufgeklärten Westen‹ und ›dem Islam‹ (Hegde 2011). Das Kopftuch und der Schleier gelten in diesem Denkschema als Zeichen der Rückständigkeit, fehlender Aufklärung und Form der Frauenunterdrückung. Visuelle Darstellungen kopftuch- und schleiertragender Frauen zeigen diese nicht als autonome Subjekte, sondern stilisiert als abstrakte Andere. Sie werden kontrastiert mit freizügig gekleideten, sexuelle Attraktivität symbolisierenden, jungen ›westlichen Frauen‹.

In Inhaltsanalysen regionaler und überregionaler Tageszeitungen wurde die Opferrolle als häufigste Rahmung bei der Darstellung von Migrantinnen identifiziert (Lünenborg u. a. 2011: 81–106). Sie werden einerseits als Opfer der eigenen Herkunftskultur sichtbar gemacht – durch häusliche Gewalt, sogenannte ›Ehrenmorde‹ oder Unterdrückung –, andererseits als Opfer der Mehrheitsgesellschaft, die ihnen keinen adäquaten Platz zukommen lässt. Dabei findet sich das stärkste Maß an Stereotypisierung in der Politikberichterstattung. Die Lokalberichterstattung demgegenüber schafft die größte Vielfalt an Darstellungsweisen. Insbesondere findet sich hier eine Form von Normalisierung, bei der der Migrationshintergrund nicht fortwährend Anlass und Gegenstand der Darstellung ist, sondern *eine Facette* von Menschen, über deren Alltag, Berufstätigkeit oder sportliche Leistung berichtet wird.

4.2 Darstellung von Geflüchteten

Die journalistische Darstellung von Flucht als Form erzwungener Migration ist in den vergangenen Jahren zu einem zentralen Thema geworden. Obschon bereits seit Beginn der 2010er Jahre immer mehr Menschen nach Europa flüchten, blieb dieses Geschehen lange außerhalb der medialen Aufmerksamkeit. Allenfalls größere Bootshavarien mit mehreren Hundert Ertrunkenen erzeugten mediale Aufmerksamkeit (d'Haenens u. a. 2019; Lünenborg/Maier 2017: 53–67). In diesen Fällen dominierte ein humanitärer Frame, also eine Rahmung, bei der die Hilfsbedürftigkeit der Bootsflüchtlinge und die humanitäre Verpflichtung Europas hervorgehoben wird. Nach kurzzeitiger Aufmerksamkeit verschwand das Thema jedoch wieder folgenlos aus den Medien.

Im Sommer 2015, mit dem Eintreffen Hunderttausender Geflüchteter in Europa und ihrer Aufnahme insbesondere in Deutschland wurde Flucht zum dominierenden Thema der politischen Berichterstattung. Gilt für die Berichterstattung über Migration insgesamt, dass zumeist *über*, aber nur selten *mit* Migrant*innen gesprochen wird, so wiederholte sich dieses Muster auch in den journalistischen Beiträgen 2015 und 2016 über Geflüchtete. Unübersehbar sind hier die typischen Muster – und auch Schwächen – der traditionellen Politikberichterstattung überregionaler Tageszeitungen: Hier spricht der Politikbetrieb. Es dominieren nationale politische Entscheider sowie solche auf EU-Ebene. Die handelnden Personen selbst – seien es Geflüchtete, seien es Aktive aus der Zivilgesellschaft, bleiben passiv und kom-

men mit 4,5 Prozent (Geflüchtete) bzw. 3 Prozent (zivilgesellschaftliche Vertreter*innen) aller Sprecher*innen/Akteur*innen nur marginal zu Wort. »Zugespitzt formuliert: Das Flüchtlingsthema fand in der medialen Öffentlichkeit der Leitmedien (weitgehend) ohne Flüchtlinge statt.« (Haller 2017)

Verstärkt wird diese Unsichtbarkeit als Form der Ent-Individualisierung und Homogenisierung durch visuelle Darstellungen (Lünenborg/Maier 2017). Das Bild vom vollen, gar übervollen Boot nutzte der *Spiegel* bereits 1991 auf seinem Cover: Die Illustration zeigt ein schwarz-rot-goldenes gestrandetes Schiff, das von ameisenartig gezeichneten Massen gekapert wird. Unter dem Titel »Ansturm der Armen. Flüchtlinge – Aussiedler – Asylanten« visualisiert diese Illustration das (vermeintliche) Bedrohungsszenario im frisch vereinigten Deutschland. Durch rassistische Gewalt starben in dieser Zeit Menschen im westdeutschen Solingen ebenso wie im ostdeutschen Rostock. Der öffentliche Diskurs – auch in journalistischen Medien – trug in der Folge zur Legitimierung einer deutlichen Einschränkung des Grundrechts aufs Asyl bei.

In der Fluchtberichterstattung der 2010er Jahre taucht das Bild des übervollen Bootes erneut auf – dieses Mal nicht in metaphorischer Verwendung, sondern als realistische Darstellung, die auf das Wissen über dieses ›Kollektivsymbol‹ (Link 1996) zurückgreift. Fotografien zumeist aus der Vogelperspektive zeigen überfüllte Schlauchboote, in denen die große Anzahl von Menschen zu einer bloßen Masse wird, in der keine einzelnen Menschen als Subjekte erkennbar sind. Die gewählte Perspektive lässt die Betrachter*innen von oben auf das Geschehen blicken und erzeugt damit Distanz zu den anonym Dargestellten und ihrer bedrohlichen Situation. Auch Sprachbilder und verwendete Metaphern knüpfen an diese Sichtweise an und verstärken sie. So ist im Zusammenhang mit Geflüchteten immer wieder von ›Wellen‹, ›Strömen‹, einer ›Flut‹ und ›Schwemme‹ die Rede. Diese Bilder aus dem Bereich der Natur erzeugen Vorstellungen von schierer Masse, fehlender Struktur und bedrohlicher Dynamik. Überträgt man Vorstellungen von Wassermassen auf Gruppen von Menschen, so erscheinen politische Interventionen zum ›Kanalisieren‹, ›Stauen‹ oder ›Eindämmen‹ unverzichtbar, will man nicht von der ›Flut überschwemmt‹ werden. Solche visuellen und sprachlichen Darstellungsmuster lassen sich als Form der De-Humanisierung bezeichnen.

Kontrastiv zu diesen ›gesichtslosen Massen‹ werden einzelne Geflüchtete in Portraitbildern sichtbar gemacht. Als Rückgriff auf eine jahrhundertealte Ikonographie von Madonnen-Bildern, werden vielfach Mutter-Kind-Por-

traits veröffentlicht, die in besonderer Weise die Hilflosigkeit und Schutzbedürftigkeit der Geflüchteten symbolisieren und dabei mit dem Blick der Kamera die europäischen Betrachter zur Instanz der potenziellen Rettung machen.

Eine Vielzahl an Analysen zeigt unübersehbar: Migrant*innen, Geflüchtete oder Schwarze und People of Color in Deutschland werden in der journalistischen Berichterstattung als ›Andere‹ sichtbar gemacht. Den redaktionellen Logiken der Auswahl von Ereignissen folgend erscheinen sie vor allem als problemhaft, bedrohlich, hilfsbedürftig oder mitleiderregend. Aus der Perspektive fast vollständig weißer Redaktionen werden so vor allem Abweichungen vom Normalen zum Thema gemacht, das Normale bleibt dabei weitestgehend unangetastet. Die kommunikationswissenschaftliche Forschung in Deutschland hat diese Phänomene spätestens seit den 1990er Jahren intensiv in den Blick genommen. Dabei wird immer wieder Kritik an stereotyper, negativ geprägter Migrationsberichterstattung laut. Doch zugleich verharrt diese Kritik seltsam an der Oberfläche. Unangefochtener normativer Rahmen bleibt das Integrationsparadigma als Erwartungshorizont für mediale Kommunikation. Im folgenden Abschnitt stellen wir dieses Paradigma in Frage und zeigen andere Wege auf, die Wissenschaft und Journalismus gehen können.

5. »The right to be different« und Pluralität von Wissensformen – Diversität als (affektive) Irritation des Status Quo

Als »humanen Mittelweg zwischen Assimilation und Segregation« bezeichnet Geißler (2005: 45) das Ziel der »medialen Integration«. Medieninhalte sollten, so der zugrundeliegende Gedanke, Phänomene der Einwanderung sichtbar machen und integratives Wissen für Mehrheitsgesellschaft wie ethnische Minderheiten zur Verfügung stellen. In diesem Verständnis existieren neben den (deutschsprachigen) Medien der Mehrheitsgesellschaft sogenannte »Ethnomedien« (Geißler/Pöttker 2006: 17) für Migrant*innen in ihrer jeweiligen Herkunftssprache. Kaum jemand käme dabei auf die Idee, CNN oder BBC World als ›Ethnomedium‹ zu bezeichnen, wenngleich sich diese Angebote gleichfalls (auch) an nicht-deutschsprachige Nutzer*innen in

Deutschland richten. Während letztere als globale Medien Wertschätzung erfahren, wird den ›Ethnomedien‹ ein minoritärer und randständiger Status zugeschrieben. Implizit wird damit sichtbar, wie transkulturelle Orientierungen kategorial unterschieden werden, je nachdem auf wessen Wissenshorizont dabei Bezug genommen wird.

Eine solche Unterscheidung verbunden mit dem quasi didaktischen Auftrag an Medien der Mehrheitsgesellschaft, die Teilhabe von Migrant*innen an der deutschen Gesellschaft zu ermöglichen, ist außerhalb der Kommunikationswissenschaft vielfach kritisch diskutiert worden. So führt beispielsweise Terkessidis (2010) in kritischer Abgrenzung zum Integrationsbegriff das Konzept der ›Interkultur‹ ein. Hier wird ein radikal verändertes Verständnis der deutschen Gesellschaft *als Einwanderungsgesellschaft* entworfen. Entsprechend kann es nicht mehr um die Integration neuer, fremder Menschen in eine *bestehende Gesellschaft* gehen, sondern um das Aushandeln, Gestalten und Weiterentwickeln eines *neuartigen Gesellschaftsbildes*, das grundlegend auf der Vielfalt und Andersartigkeit Vieler basiert. »The right to be different«, so formuliert Rosaldo (1994: 57) grundlegend die Forderung, unabhängig von Herkunft, Ethnizität oder Muttersprache *in der Verschiedenartigkeit* gleichermaßen sichtbar und beteiligt zu sein. Und es ist genau dieses Spannungsverhältnis zwischen Differenz und Gleichheit, das gesellschaftlich in Medien, mit Medien und durch Medien auszuhandeln ist.

Wo journalistische Beschreibungen von Wirklichkeit so offensichtlich gesellschaftliche Vielfalt unsichtbar werden lassen, Ungleichheitsverhältnisse und Stereotypen verstärken, erscheint das Festhalten an einem Integrationsauftrag längst nicht mehr zeitgemäß. Da bieten neue Ansätze aus der brasilianischen Kommunikationswissenschaft Anregungen, die zu einer Erweiterung des Fokus auch in der deutschen Forschung führen könnten.

Die brasilianische Kommunikationswissenschaft ist einerseits stark von europäischen und US-amerikanischen Denkschulen geprägt. Andererseits gründet sie auch auf einer lateinamerikanischen Tradition, die Ungleichheiten im Mediensystem sowohl auf nationaler als auch auf transnationaler Ebene kritisiert sowie die subversive Macht der Rezipient*innen von Medienangeboten anerkennt (Martín-Barbero 1993). Die in der brasilianischen Kommunikationswissenschaft aufkommenden dekolonialen Ansätze bauen auf diese lateinamerikanische Tradition und erweitern ihren Blick: Sie zeigen nicht nur, wie marginalisierte Gruppen hegemoniale Medieninhalte durch ihre Alltagspraktiken und ihr Wissen für sich umdeuten, sondern le-

gen die epistemologische und historische (koloniale) Basis dieser hegemonialen Kommunikation offen (Torrico 2019).

Das zeigt neue Perspektiven für die empirische Forschung auf, Perspektiven, die für die deutsche Kommunikationswissenschaft ertragreich sein können. Indem Prozesse der Rassifizierung und des *Othering* konzeptuell auf koloniale, gewaltsame Herrschaftsmechanismen zurückgeführt werden, verschiebt sich der Blick: Nicht mehr allein mediale Repräsentationen in ihren Folgen für die Mehrheitsgesellschaft stehen im Fokus der Forschung, sondern zunehmend auch deren Effekte für die rassifizierten Subjekte selbst (Parfentieff de Noronha 2019). Eine solche Analyse lässt sich mit Ahmeds (2004) affekttheoretischen Zugängen zum Verständnis von *race* verbinden, um die Wirkmächtigkeit von Abwertungs- und Ausschlussmechanismen durch mediale Repräsentationen zu verstehen. Auch die Selbstrepräsentation von ethnischen Minderheiten in ihren eigenen Medien rückt damit verstärkt in den Fokus. Diese Inhalte werden nicht länger als Nischenproduktion verstanden, sondern als eine Möglichkeit, eigenständige Identitäten im öffentlichen Diskurs als konkrete Alternative zu von der Mehrheitsgesellschaft erzeugten Repräsentationen von Minderheiten sichtbar zu machen. In einem hybriden Mediensystem (Chadwick 2013) wird offensichtlich, dass solche Sichtbarkeiten an Bedeutung gewinnen.

Dekoloniale Ansätze der Wissensproduktion zielen darauf ab, die Pluralität und Horizontalität unterschiedlicher Wissensformen in der Zirkulation erkennbar zu machen: Statt an einer Hierarchie festzuhalten, die ›westliches‹ Wissen der Mehrheitsgesellschaft als ›Goldstandard‹ etabliert, an dem sich alle anderen Wissensformen und Erfahrungen zu orientieren haben, sollten Wissen und Erfahrungen unterschiedlicher Gruppen als gleichwertig anerkannt und thematisiert werden. Für den Journalismus als Institution in der postmigrantischen deutschen Gesellschaft würde das nicht nur punktuelle Veränderungen, sondern eine fundamentale Umstrukturierung bedeuten: Die Positionierung von Journalist*innen als Individuen mit eigenen Biografien und spezifischen lebensweltlichen Erfahrungen – ob Diskriminierung oder Privilegierung – müsste explizit thematisiert werden. Dies wäre zu kombinieren mit konkreten Maßnahmen, um die Vielfalt an Positionierungen auf allen Ebenen in Redaktionen zu fördern. So finden globale Ungleichheitsverhältnisse in deutsche Redaktionen Einzug – nicht als Effekt globaler Nachrichtenströme von außen, sondern als innere Diversifizierung und reflexive Sensibilisierung. Auf diese Weise kann Journalismus seinem gesellschaftlichen Auftrag gerecht werden, die komplexe, dynamische und

durchaus konfliktive Realität der postmigrantischen Gesellschaft differenziert in den Blick zu nehmen. Dazu ist es erforderlich, Diversität gleichwertig und vielstimmig sicht- und hörbar werden zu lassen und durch Information, Bilder und Narrative so vielen Menschen wie möglich die Teilhabe am öffentlichen Leben zu ermöglichen.

Literatur

Ahmed, Sara (2004), »Affective Economies«, in: *Social Text*, Jg. 22, H. 2.

Anderson, Benedict R. O'G (1993), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London u. a.

Anderson, C. W. (2018), *Apostles of Certainty. Data Journalism and the Politics of Doubt*, New York.

Borchardt, Alexandra (2020), *Getting Real About Talent and Diversity. Ten Recommendations*, Brüssel.

Chadwick, Andrew (2013), *The Hybrid Media System. Politics and Power*, Oxford/New York.

Foroutan, Naika (2019), *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.

Geißler, Rainer (2005), »Interkulturelle Integration von Migranten – Ein humaner Mittelweg zwischen Assimilation und Segregation«, in: Ders./Pöttker, Horst (Hg.), *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Bd. 9, Medienumbrüche*, Bielefeld, S. 45–70.

Geißler, Rainer/Enders, Kristina/Reuter, Verena (2009), »Wenig ethnische Diversität in deutschen Zeitungsredaktionen«, in: Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.), *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Bd. 2, Forschungsbefunde*, Bielefeld, S. 79–117.

Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.) (2005), *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Bd. 9,* Bielefeld.

Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (2006), »Mediale Integration von Migranten. Ein Problemaufriss«, in: Dies. (Hg.), *Integration durch Massenmedien. Medien und Migration im internationalen Vergleich/Mass Media Integration. Media and Migration. A Comparative Perspective*, Bielefeld, S. 13–44.

Gerber, David A./Kraut, Alan M. (2005), »Becoming White. Irish Immigrants in the Nineteenth Century«, in: *American Immigration and Ethnicity*, New York, S. 161–182.

Guglielmo, Jennifer/Salerno, Salvatore (Hg.) (2004), *Are Italians White? How Race is Made in America*, London.

d'Haenens, Leen/Mertens, Stefan/De Cock, Rozane (2019), »Online News Consumption and Public Sentiment toward Refugees. Is There a Filter Bubble

at Play? Belgium, France, the Netherlands, and Sweden. A Comparison«, in: d'Haenens, Leen/Joris, Willem/Heinderyckx, François (Hg.), *Images of Immigrants and Refugees in Western Europe. Media Representations, Public Opinion, and Refugees' Experiences*, S. 141–158.

Hafez, Kai/Richter, Carola (2007), *Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen*, Erfurt.

Haller, Michael (2017), *Die »Flüchtlingskrise« in den Medien. Tagesaktueller Journalismus zwischen Meinung und Information,* Frankfurt/M.

Hegde, Radha (2011), *Circuits of Visibility. Gender and Transnational Media Cultures*, New York.

Hestermann, Thomas (2019a), *Wie häufig nennen Medien die Herkunft von Tatverdächtigen?* Eine Expertise für den Mediendienst Integration, Expertise, Hamburg.

— (2019b), »Wie oft nennen Medien die Herkunft von Tatverdächtigen?« in: *Mediendienst Integration*, https://mediendienst-integration.de/artikel/wie-oft-nennen-medien-die-herkunft-von-tatverdaechtigen.html (letzter Zugriff: 29.09.2020).

Hödl, Saskia (2020), »Wer spricht? Wer schweigt?« in: *taz*, https://taz.de/taz-Debatte-ueber-Muell-Kolumne/!5690982/ (letzter Zugriff: 29.09.2020).

Horz, Christine/Boytchev, Hristio/Neumüller, Malin (2020), »Wie divers sind deutsche Medien?«, in: Neue deutsche Medienmacher*innen (Hg.), *Viel Wille, kein Weg. Diversity im deutschen Journalismus*, Berlin, S. 24–56.

Layne, Priscilla. (2020), »I recognize now how this invitation actually displays a lot of the bullshit Black Germans have to deal with. Like being left out of important conversations due to gate keeping and institutional racism«, in: *Twitter*, https://twitter.com/pdlayne/status/1268183805896151042 (letzter Zugriff 23.11.2020).

Lee, Tina (Hg.) (2019), *Unbias the News. Warum Journalismus Vielfalt braucht*, Essen.

Link, Jürgen (1996), *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Wiesbaden.

Lünenborg, Margreth (2019), »Representing Migration – Building National Identity. Pictures of Difference and Enmity in German Media« in: Grüne, Anne/Hafez, Kai/Priyadharma, Subekti (Hg.), *Media and Transformation in Germany and Indonesia. Asymmetrical Comparisons and Perspectives, Internationale und Interkulturelle Kommunikation*, Berlin, S. 161–186.

Lünenborg, Margreth/Fritsche, Katharina/Bach, Annika (2011), *Migrantinnen in den Medien. Darstellungen in der Presse und ihre Rezeption*, Bielefeld.

Lünenborg, Margreth/Maier, Tanja (2017), *Wir und die Anderen? Eine Analyse der Bildberichterstattung deutschsprachiger Printmedien zu den Themen Flucht, Migration und Integration*, Gütersloh.

Martín-Barbero, Jesús (1993), *Communication, Culture and Hegemony. From the Media to Mediations*, London.

Meier, Klaus (2018), *Journalistik*. 4. über. Auflage, Konstanz.

Müller, Daniel (2005), »Die Darstellung ethnischer Minderheiten in deutschen Massenmedien«, in: Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.), *Massenmedien und die*

Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Problemaufriss – Forschungsstand – Bibliographie, Bielefeld, S. 83–126.

Pantti, Mervi Katriina/Wahl-Jorgensen, Karin (2011) »›Not an Act of God‹. Anger and Citizenship in Press Coverage of British Man-Made Disasters«, in: *Media, Culture & Society*, Jg. 33, H. 1, S. 105–22.

Parfentieff de Noronha, Danielle (2019), »A Importância Social da Imagem: Reflexões sobre Diferença, Representação e Poder em Diálogo com um Pensamento Decolonial«, in: *Iluminares*, Jg. 20, H. 50, S. 255–278.

Pöttker, Horst/Kiesewetter, Christina/Lofink, Juliana (Hg.) (2016), *Migranten als Journalisten? Eine Studie zu Berufsperspektiven in der Einwanderungsgesellschaft*, Wiesbaden.

Röder, Maria (2007), *Haremsdame, Opfer oder Extremistin? Muslimische Frauen im Nachrichtenmagazin Der Spiegel*, Berlin.

Rosaldo, Renato (1994), »Cultural Citizenship in San Jose, California«, in: *PolAR: Political and Legal Anthropology Review*, Jg. 17, H. 2, S. 57–64.

Ruhrmann, Georg/Sommer, Denise/Uhlemann, Heike (2006), »TV-Nachrichtenberichterstattung über Migranten – Von der Politik zum Terror/TV-Coverage about Immigrants – From Politics to Terror«, in: Geißler, Rainer/Pöttker, Horst (Hg.), *Integration durch Massenmedien/Mass Media-Integration*, Bielefeld, S. 45–76.

Ruhrmann, Georg/Shooman, Yasemin/Widmann, Peter/Jüdisches Museum Berlin (Hg.) (2016), *Media and Minorities. Questions on Representation from an International Perspective*, Göttingen.

Ryfe, David Michael (2006), »Guest Editor's Introduction. New Institutionalism and the News«, in: *Political Communication*, Jg. 23, H. 2, S. 135–144.

Schudson, Michael (1990), *Origins of the Ideal of Objectivity in the Professions. Studies in the History of American Journalism and American Law, 1830–1940*, New York.

Schultz, Tanjev (2018), *NSU. Der Terror von rechts und das Versagen des Staates*, München.

Statistisches Bundesamt (2020), *Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus 2019 –. Fachserie 1. 2.2.*, Wiesbaden.

Steindl, Nina/Lauerer, Corinna/Hanitzsch, Thomas (2017), »Journalismus in Deutschland. Aktuelle Befunde zu Kontinuität und Wandel im deutschen Journalismus«, in: *Publizistik*, Jg. 62, H.4, S. 401–423.

Taylor, Keeanga-Yamahtta (2020), »Of Course there are Protests. The State is Failing Black People. The Collapse of Politics and Governance Leaves no Other Option«, in: *The New York Times*, https://www.nytimes.com/2020/05/29/opinion/george-floyd-minneapolis.html (letzter Zugriff: 23.11.2020).

Terkessidis, Mark (2010), *Interkultur*, 1. Aufl., Berlin.

Torrico, Erick (2019), »Para uma Comunicação Ex-Cêntrica«, in: *MATRIZes*, Jg. 13., H. 3, S. 89–107.

Tuchman, Gaye (1972), »Objectivity as Strategic Ritual. An Examination of Newsmen's Notions of Objectivity«, in: *American Journal of Sociology*, Jg. 77, H. 4, S. 660–679.

Ulrich, Bernd (2016), »Je mehr Verschiedene da sind, desto schöner ist Verschiedenheit«, in: Neue deutsche Medienmacher*innen (Hg.), *Wir wären dann soweit. Zehn Argumente für mehr Vielfalt in den Medien*, Berlin, S. 30–31.

Vassiliou-Enz, Konstantina/Holz, Christine/Boytchev, Hristio/Neumüller, Malin/Neue deutsche Medienmacher*innen (Hg.) (2020), *Viel Wille, kein Weg. Diversity im deutschen Journalismus*.

Virchow, Fabian/Thomas, Tanja/Grittmann, Elke (2015), *»Das Unwort erklärt die Untat« – Die Berichterstattung über die NSU-Morde – eine Medienkritik*, Frankfurt/M.

Vu, Vanessa (2020), »Die zweite Chance kommt meistens nicht. Wie gelingt vielfältiger Journalismus? Vanessa Vu erklärt, warum PoC im Journalismus so schnell auf bestimmte Rollen festgelegt werden – und wie schwierig das für junge Menschen ist«, in: *Süddeutsche Zeitung*, https://projekte.sueddeutsche.de/artikel/medien/poc-im-journalismus-wie-koennen-medien-diverser-werden-e270629/ (letzter Zugriff: 29.09.2020).

Ward, Stephen J. A. (2004), *Invention of Journalism Ethics. The Path to Objectivity and Beyond*, Montréal.

Wellgraf, Stefan (2008), *Migration und Medien. Wie Fernsehen, Radio und Print auf die Anderen blicken*, Münster.

Umkämpfte Gefühle und diverse Zugehörigkeiten in vietnamesischen *Carescapes* Berlins

Thi Minh Tam Ta, Anita von Poser, Max Müller, Edda Willamowski, Thi Quynh-Nhu Tran, Eric Hahn

»Vietnamesische Kollegin oder vietnamesischer Kollege dringend gesucht.« – Immer wieder zirkulieren solche oder ähnliche Aufrufe in den Emailverteilern von Vereinen, Trägern und Institutionen der Gesundheitsversorgung im Raum Berlin. Diese Vereine, Träger und Institutionen, die ehrenamtlich sowie professionalisiert agieren, stellen wichtige Knotenpunkte innerhalb einer sich kontinuierlich diversifizierenden psychosozialen Versorgungslandschaft dar. Die Institutionalisierung von kultureller Diversität rückt nicht zuletzt durch die vermehrten Flucht- und Migrationsbewegungen der letzten Jahre europaweit in den Fokus von Angeboten der Gesundheitsversorgung. Bereits im Jahr 2009 empfahl die »Amsterdamer Erklärung der EU-Initiative *Migrant-friendly Hospitals*« eine sogenannte interkulturelle Öffnung, um mit Angeboten der Gesundheitsversorgung besser und zielgerechter auf Menschen mit Migrationsbezügen zuzugehen (Bischoff u. a. 2009).[1] Laut dieser Erklärung bestünde ein diesbezüglich wichtiger Schritt in der Entwicklung »echter« Partnerschaften mit als divers gelesenen Akteur*innen heterogener Gemeinschaften vor Ort (Steger 2019). Um diese Entwicklung zu stützen, wurden in Folge etwa Kurse zum raschen Erwerb von interkulturellen Kompetenzen etabliert – wobei fraglich ist, wie eine Kompetenz für »Kultur« auf schnell erlernbare technische Fähigkeiten reduziert werden kann (Grützmann u. a. 2012). Die Forderungen nach interkultureller Öffnung führten auch zu einer vermehrten Einstellung von Mitarbeiter*innen, die bestimmte Diversitätskriterien zu erfüllen scheinen.

Aber die Reduktion des Problems sowie die vermeintliche Problemlösung evozieren affektive Reibungen und hinterlassen Unklarheiten. Bezogen

1 Verbesserungen wurden in vier Bereichen angestrebt: Interkulturelle Kommunikation, Adaptation an unterschiedliche soziokulturelle Hintergründe, Empowerment von Patient*innen mit Migrationsbezügen sowie Monitoring der kulturellen Öffnung von Gesundheitsangeboten (Bischoff u. a. 2009).

auf den anfangs erwähnten Aufruf stellen sich damit folgende Fragen: Welche Vorstellungen von und Erwartungen an »vietnamesische« Kolleg*innen liegen einem solchen Aufruf zugrunde und welche Expert*innen fühlen sich davon angesprochen? Welche Hoffnungen verbinden sich im Streben nach »kultureller Vielfalt« auf institutioneller Seite und welche Reibungen ergeben sich daraus für alle Beteiligten? Wer begrüßt kulturelle Diversifizierung und wer steht ihr eher skeptisch gegenüber? Wer genau identifiziert sich divers und wer wird als divers gelesen? Lässt sich interkulturelle Öffnung tatsächlich anhand angestrebter repräsentativer Quoten, die sich in Einstellungen von »diversem Personal« widerspiegeln, bewerten?

Am Beispiel von umkämpften Gefühlen und diversen Zugehörigkeiten in vietnamesischen Versorgungslandschaften (*Carescapes*) Berlins zeigt unser Beitrag auf, dass Prozesse kultureller Diversifizierung zugleich mit hochgradig affektiven Dynamiken verbunden sind, da kulturelle Vielfalt per se – und in Verbindung mit ehrenamtlichen und professionalisierten Praxen des Sorgens im Besonderen – heterogen empfunden wird. In einem ersten Schritt erläutern wir den Begriff *Carescapes*, der uns als besondere analytische Linse dient, um affektive Reibungen in diesem sich diversifizierenden Feld in ihrer relationalen Komplexität und Situiertheit zu beschreiben. Mit der Metapher der Reibung (vgl. hierzu auch die Einleitung von Dilger und Warstat zu diesem Band) verweisen wir auf affektiv grundierte Konflikte, die mit unterschiedlichen Kompetenzen, impliziten Wissensständen und Teilhaberechten in Bezug auf Versorgung, Pflege und Unterstützung einhergehen. In einem zweiten Schritt erörtern wir beispielhaft die Gründung, Etablierung, Professionalisierung und Institutionalisierung eines spezifischen psychosozialen Netzwerks, welches eng mit verschiedenen vietnamesischen Arbeits- und Lebenswelten Berlins verzahnt ist. Innerhalb dieses Netzwerks ist eine Vielzahl von Akteur*innen mit unterschiedlichen persönlichen und/oder professionellen Bezügen zum vietnamesischen Berlin, der vietnamesischen Diaspora sowie Vietnam aktiv. In einem dritten Schritt präsentieren wir ethnographische Einblicke mit dem Ziel, umkämpfte Gefühle im Wechselspiel mit diversen Zugehörigkeiten empirisch zu verdeutlichen. Unsere Schlussbemerkungen nutzen wir zur kritischen Selbstreflexion. Als engagierte Ko-Forschende[2] sind wir in die beforschten Prozesse involviert und Teil

2 Wir forschen gemeinsam an der Schnittstelle von kultureller Psychiatrie und psychologischer Anthropologie im Rahmen eines langzeitlichen, interdisziplinären Projekts (A02: *Affektive Anstrengungen der Migration: Süd- und nordvietnamesische Lebenswelten im geteilten und wiedervereinten Berlin*, 2015–2019; *Affekte und Institutionalisierungspro-*

des beschriebenen Netzwerks, dessen übergeordnetes Ziel es ist, Diversifizierungsprozesse so zu gestalten, dass etablierte Exklusionsmechanismen sichtbar gemacht werden und dabei ihre Wirkmächtigkeit verlieren.

1. *Carescapes in the Making*: Eine affekttheoretische Perspektivierung

Die psychosoziale Versorgungslandschaft, die wir im Folgenden genauer vorstellen, ist eine spezifische Landschaft der »umkämpften Vielfalt« und gleichzeitig eine Arena von »umkämpften Gefühlen«. Denn in ihr treffen Akteur*innen mit unterschiedlichen persönlichen Biographien aufeinander, die zudem in professioneller Hinsicht verschieden gewachsenen Organisationen und Institutionen angehören. Obgleich sie alle für das Ziel einer angemessenen Versorgung für Menschen mit Migrationsbezügen arbeiten, können deren Vorstellungen und Bewertungen, was dieses Ziel genau beinhaltet, durchaus divergieren. Während einige Akteur*innen beharrlich an gefestigten, über Jahre erprobten Strukturen der Gesundheitsversorgung festhalten, streben andere nach Neuerung, Öffnung und Vernetzung, um so auf veränderte gesellschaftliche Bedürfnisse, wie kulturelle Diversifizierung, konkret zu reagieren. Doch selbst jene, die im Bemühen um strukturelle Neuerung gefühlt am selben Strang ziehen und aufgrund ähnlicher ethnisch-kultureller Bezüge oft als »gleich« gelesen werden, vertreten im Konkreten sehr unterschiedliche Ansichten, die mit internen Differenzmarkierungen basierend auf biographischen, sozialen und fachlichen Erfahrungen zusammenhängen. So können Akteur*innen Teil des Netzwerks sein und sich einer vietnamesischen Gemeinschaft zugehörig fühlen. Gleichzeitig können sich jedoch die Intensität ihrer Zugehörigkeitsgefühle ebenso wie ihr Umgang mit Selbst- und Fremdzuschreibungen affektiv unterscheiden. Als Folge von kultureller Diversifizierung machen sich in diesen Begegnungen belastende Anstrengungen ebenso wie fruchtbare Reibungen bemerkbar, so dass die Versorgungslandschaft selbst als eine »contested landscape« oder wie im Folgenden dargestellt als eine »contested carescape« beschrieben werden kann. Denn,

zesse in Vietnamesischen Carescapes Berlins, 2019–2023) im DFG-geförderten Sonderforschungsbereich 1171 *Affective Societies: Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten*.

ob als konkrete materielle Orte oder abstraktere soziale Räume: »Some may want the landscape to stay the same […], others may want to develop, alter or enhance it« (Tilley/Cameron-Daum 2017: 10). Folglich können in umkämpften Landschaften unterschiedliche Deutungshoheiten bezüglich einer guten personenzentrierten und »diversen« Versorgung miteinander konkurrieren.

Mit dem von uns gewählten Begriff *Carescapes in the Making* greifen wir bestehende Konzepte zu (Versorgungs-)Landschaften auf, schärfen diese aber durch eine affekttheoretische Linse, um bislang vernachlässigte gefühlte Dimensionen aufzudecken, die in Dynamiken des Sorgegebens und -empfangens inhärent sind. Unter dem Schlagwort »caringscapes« wurden zunächst räumliche und zeitliche Dimensionen der individuellen Organisation von informeller Versorgung analysiert (McKie u. a. 2002). Mit dem Begriff der »carescapes« rückten sodann vermehrt Fragen nach dem Einfluss institutionalisierter Strukturen und Diskurse auf individuelles Fürsorgeverhalten in den Fokus (Bowlby 2012). Auch wir verstehen *Care* grundlegend als eine in Zeit und Raum verortete soziale Praxis der Versorgung, Pflege und Unterstützung. Allerdings fragen wir nach den explizit *gefühlten* Erfahrungen von Akteur*innen im Bemühen um eine verbesserte Versorgung in einer spezifischen umkämpften Landschaft. Darüber hinaus beleuchten wir mit dem Begriff *Carescapes in the Making* nicht nur, wie Institutionen auf einzelne Akteur*innen einwirken, sondern auch, wie letztere auf erstere einwirken und diese genaugenommen »affizieren«, indem sie Institutionen auf Basis affektiv grundierten Handelns und Interagierens zu transformieren versuchen. Schon die angedeutete Vielschichtigkeit des Begriffes *Care* macht deutlich, dass es sich dabei um Prozesse wechselseitiger und reibungsvoller Affizierungen handelt. Den Ethnologinnen Drotbohm und Alber zufolge wird *Care* am ehesten greifbar als eine »notion that transcends categorical boundaries: moving between different institutions and actors, times and places, care […] brings together individuals, relatives, working relations, communal services, societies, policies, and nation-states« (2015: 14).

Als relationales und zugleich fluides Konzept umfasst *Care* im weitesten Sinne Formen der sozialen Organisation, die »bedeutsame Bindungen« (Thelen 2014) in dem Bestreben nach sozialer, emotionaler und materieller Absicherung hervorbringen. Diese Organisationsformen manifestieren sich unter anderem als subjektive Für-/Sorge (für andere sowie für das eigene Selbst), zivilgesellschaftliches Engagement, professionalisierte Pflege, therapeutische Behandlung oder psychosoziale Versorgung. Das Verständnis von *Care* be-

leuchten auch rezente Studien, die sich dem Wandel von *Care*-Einstellungen, -Werten und -Praktiken im Zuge neoliberaler gesellschaftlicher Neuordnungen (Tran 2015; Nguyen u.a. 2017; Horat 2018) oder im Zuge von Migration und transnationaler Mobilität (Liebelt 2011; Hromadžić/Palmberger 2018) widmen und nach den moralischen und emotionalen Bewertungen dieses Wandels über den Verlauf des Lebens (Poser 2017, 2018) fragen. Gängige Dichotomien von informeller versus formeller, privater versus öffentlicher, »warmer« versus »kalter«, traditioneller versus moderner und guter versus schlechter Sorge (Thelen 2015: 498–499) werden mit diesem Wandel genauso hinfällig wie eine etablierte und strikte analytische Trennung zwischen sogenannten *Care-givers* und *Care-receivers* (Hromadžić/Palmberger 2018). Vielmehr ist die Sorge um Andere stets untrennbar verknüpft mit der Sorge um das eigene Selbst (Nguyen u.a. 2017: 202). Im Lichte eines solch fluiden Verständnisses von *Care* stellt sich uns schließlich auch die Frage, wie die Akteur*innen des psychosozialen Netzwerks mit einander überlagernden *Care*-Positionen und damit behafteten Rollenzuschreibungen situativ umgehen, diese auflösen oder aber in veränderter Weise verkörpern.

2. Zur Gründung, Professionalisierung und Transformation eines psychosozialen Netzwerks

Das psychosoziale Netzwerk *Seelische Gesundheit von vietnamesischen Migrant*innen* wurde im Jahr 2013 im Nachgang eines 2012 abgehaltenen, gleichnamigen und öffentlichkeitsgerichteten Fachtags zu Lebensrealitäten im »vietnamesischen Berlin« gegründet (Netzwerk *Seelische Gesundheit von Vietnamesischen Migrant*innen* 2020; vgl. auch den Beitrag von Röttger-Rössler und Nguyen in diesem Band). Das übergreifende Ziel des Netzwerks besteht darin, einer kulturell geprägten Tabuisierung psychischer Erkrankungen entgegenzuwirken, die auf etablierten vietnamesischen Gefühlsordnungen basiert. Ein wichtiger Schritt hierfür ist eine Schaffung von möglichst gemeindenahen sowie den variierenden sozialen und sprachlichen Bedürfnissen angepassten psychiatrischen und psychosozialen Angeboten. Denn um eine Entstigmatisierung der Versorgungsarbeit zu erreichen, ist es in der Praxis unumgänglich, unterschiedliche Wahrnehmungen von und Erwartungen an psychosoziale Gesundheit, inklusive etablierter negativer Einstellungen gegenüber Menschen mit psychischen Störungen (Angermeyer u.a. 2017),

zu berücksichtigen. Solche Einstellungen werden durch das jeweilige Herkunftsland, die soziale Schichtzugehörigkeit, die von verschiedenen Migrationsregimen beeinflussten Ankunftsbedingungen und politisch geprägten Aufenthaltssituationen, den gesellschaftlichen Möglichkeiten von Teilhabe sowie vielfältige Gruppenzuschreibungen und -identifizierungen geprägt. Ein Bemühen, all diese Differenzierungen zu berücksichtigen, bringt nachvollziehbar vielfältige Anstrengungen von *Care*-Akteur*innen in diesem dynamischen Netzwerk mit sich.

Dem im Folgenden dargestellten psychosozialen Netzwerk gehören derzeit etwa 100 aktive Mitglieder an, die zumeist in den sogenannten helfenden Berufen in von Migrationsprozessen veränderten *Care*-Zusammenhängen tätig sind. Ihrer täglichen Arbeit gehen sie in Kliniken, bei sozialen Trägern, in Krisendiensten, Ämtern und Behörden, im Jobcenter und in anderen staatlichen Vollzugsorganen nach. Sie können aber auch selbstorganisierten Vereinigungen angehören und dort wie auch in anderen Bereichen als ehrenamtlich Engagierte tätig sein. Das Netzwerk ist trotz regelmäßiger formeller und informeller Treffen weder an feste Orte gebunden noch wird es über ausgrenzende Mitgliederlisten bestimmt oder über starre Festschreibungen auf Basis kategorialer Zugehörigkeiten. Je nach thematischer Ausrichtung und Gruppenzusammensetzung tauschen sich die Mitglieder zumeist in vietnamesischer oder deutscher Sprache bzw. bilingual mit spontanen Übersetzungen aus. Insgesamt verfolgt das Netzwerk einen partizipativen und stets auf die spezifischen Bedürfnisse seiner Mitglieder ausgerichteten Ansatz. Zudem wird es durch unsere gemeinsame interdisziplinäre Forschung von Anbeginn langzeitlich und wissenschaftlich begleitet (Ta u. a. 2015; Poser u. a. 2017; Nguyen u. a. 2020). Des Weiteren verändert sich das Netzwerk durch einen bewusst offenen und niedrigschwelligen Zugang stetig durch neu hinzukommende Projekte. Das jüngste soziale Projekt mit dem Titel »Wir reden drüber! Psychische Erkrankungen im vietnamesischen Berlin«[3] erhält gegenwärtig eine langfristige Förderung durch die *Aktion Mensch.*[4] Dieses Projekt dient einer präventiven Öffentlichkeitsarbeit und soll verstärkt informelle *Care*-Akteur*innen einbinden, um (bislang fehlendes) Wissen über psychische Erkrankungen und entsprechende Behandlungsmöglichkeiten innerhalb lokaler Gemeinschaften in Berlin sowie über transnational genutzte soziale Medien und Internetforen zu streuen.

---

3 https://www.via-in-berlin.de/projekt/wir-reden-drueber/ (letzter Zugriff: 07.12.2020).

4 Unter der Leitung von Nozomi Spennemann ist das Projekt auf fünf Jahre angelegt (2020–2025).

Die Entstehung des Netzwerks geht auf die Vorarbeiten engagierter Einzelakteur*innen und deren vielfältige Vernetzungsanstrengungen zurück. Zu diesen zählen von medizinisch-psychiatrischer Seite Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn, die 2010 und 2012 in Zusammenarbeit mit Albert Diefenbacher und Ronald Burian die beiden ersten und im deutschsprachigen Raum bislang einmaligen vietnamesisch-sprachigen Spezialambulanzen[5] im Bereich Psychiatrie und Psychotherapie eröffneten, sowie Nozomi Spennemann, eine Expertin mit langjähriger Erfahrung in der Arbeit mit Migrant*innenorganisationen in Berlin[6] und dem Schwerpunkt Unterstützung von Ausbildungs- und Partizipationsbemühungen vietnamesischer Akteur*innen in den helfenden Berufen (Ta u. a. 2017). Die Professionalisierung des Netzwerks ist eng verknüpft mit den Eröffnungen der Spezialambulanzen, die einen ersten wichtigen Schritt in Richtung Institutionalisierung von kultureller Diversität und vernetzter Versorgung in dieser spezifischen Berliner *Carescape* darstellten.

Da die Inanspruchnahme dieser Angebote überraschend schnell zunahm und damit Erfolge der gewählten Strategie sichtbar wurden, kam es auf verschiedenen Ebenen der institutionellen Gesundheitsversorgung zu einer vermehrten und regulär finanzierten Stellenbesetzung von Mitarbeiter*innen mit Migrationsbezügen. Diesen beschleunigten Prozessen ging dennoch eine mehrjährige Anbahnungsphase voraus, die von affektiven Reibungen, Dissonanzen und Auseinandersetzungen geprägt war; und zwar sowohl auf makrorelationaler als auch auf mikrorelationaler Ebene. In Anbetracht heterogener vietnamesischer Räume in Berlin, auf die wir später nochmals genauer eingehen werden, war die geplante psychosoziale Versorgung von Beginn an auf die Etablierung von vernetzten Angeboten ausgerichtet. Dies war aber mit den nach tradierten Berliner Sektorgrenzen und bezirklichen Zuständigkeiten aufgeteilten psychiatrischen und psychosozialen Strukturen einer bereits in den 1980er Jahren im damaligen West-Berlin geprägten bezirklichen Versorgungslandschaft nur begrenzt kompatibel. Daher galt es, durchlässigere Sektorgrenzen zu erzeugen, ohne hierbei die etablierten Versorgungsstrukturen in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung in Frage stellen zu wollen. Trotz dieser Erfolge wird zumeist vonseiten des bezirklich jeweils vorhande-

5 Es handelt sich dabei um die Spezialambulanzen an der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie, Charité Berlin (Campus Benjamin Franklin) im Westen der Stadt und in der Abteilung für Psychiatrie, Psychotherapie und Psychosomatik im Evangelischen Krankenhaus Königin Elisabeth Herzberge (KEH) im Osten der Stadt.

6 Verband für Interkulturelle Arbeit (VIA) Regionalverband Berlin/Brandenburg e.V.

nen Versorgungsangebots entschieden, welche Leistungen ein in diesem Bezirk lebender Mensch letztlich in Anspruch nehmen kann. Unterschiedliche Perspektiven auf »kulturelle Vielfalt« und »interkulturelle Öffnung« des Gesundheitssystems und sich darin verfestigte Macht- und Entscheidungsstrukturen führen dabei zu neuen umkämpften Diskursen über die konkrete Umsetzung von Möglichkeiten im Rahmen jahrzehntelang gefestigter und auch erfolgreicher Versorgungsstrukturen, wobei die Bedürfnisse der jeweils Betroffenen (etwa nach einer Teilhabe) teils nicht ausreichend berücksichtigt werden.

Aber auch das Herstellen von Verbindungen zwischen etablierten Institutionen und Organisationen (wie zum Beispiel über Jahre gewachsenen kulturellen Vereinen) einerseits und informellen und kleineren bzw. jüngeren *Care*-Netzwerken andererseits wurde und wird nicht immer nur positiv gedeutet. Zwar wird eine Diversifizierung von *Care* von vielen Seiten gefordert und begrüßt, doch deren Umsetzung in der sozialen Praxis stellt sich oft als hochkomplex heraus. So kann zum Beispiel eine zunehmende Professionalisierung von Arbeitsfeldern im informellen Sektor für die hier involvierten Akteur*innen plötzlich eine Begrenzung bisheriger und gewohnter *Care*-Tätigkeiten im Ehrenamt darstellen und ehemals erkämpfte Positionen und das Selbstverständnis als Sorgende gegebenenfalls wieder schwächen. Aber auch die in unterschiedlichen Gesprächen unserer Forschungsarbeit artikulierte Erfahrung, dass manche Akteur*innen die Netzwerktreffen inzwischen »offiziell im Rahmen ihrer geregelten Arbeitszeit« wahrnehmen dürfen, während andere dafür »noch ihre Freizeit opfern« müssen, obwohl sie hauptberuflich in helfenden Berufen tätig sind, macht deutlich, dass die Institutionalisierung von kultureller Diversität einen langwierigen Prozess darstellt, der mit dem Aufbringen zusätzlicher und auch persönlicher affektiver Anstrengungen verbunden ist.

Auch Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn etwa besuchten in der Anfangszeit nach ihrer regulären Arbeitszeit und an ihren Wochenenden verschiedene Vereine, Kirchengemeinden oder Pagoden, die von Vietnames*innen in Berlin gegründet worden waren und regelmäßig frequentiert wurden. Im Rahmen zahlreicher aufsuchender Begegnungen hielten sie Vorträge und erfragten gleichzeitig in direkten Gesprächen mit unterschiedlichsten Akteur*innen konkrete Bedarfe hinsichtlich sozialer und medizinischer Versorgungsstrukturen bzw. -lücken. Die thematische Ausrichtung dieser aufsuchenden Arbeit umfasste Vorträge zu psychischen Störungsbildern, eine Sensibilisierung für den Zusammenhang von psychischer und körperlicher

Gesundheit sowie beratende Gespräche mit Betroffenen. Ein persönliches »Gesicht-zeigen« in anderen Räumen, so die beiden, schuf die Basis für den notwendigen Vertrauensaufbau, ohne den eine anschließende Etablierung des Netzwerks überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Die Notwendigkeit dieser *Care*-Arbeit geht mit der verbreiteten Tabuisierung psychosozialer Belastungen einher. Darüber hinaus beschreibt dieser aufsuchende Austausch die Verzahnung einer professionalisierten psychosozialen Versorgung mit den gewachsenen Strukturen geleisteter Fürsorge in religiösen Gemeinden und ehrenamtlichen Organisationen. Das förderte die Stärkung von Aktionsräumen und Partizipationsmöglichkeiten aller Beteiligten.

In diesem Zusammenhang wurden schließlich auch detailliertere Erkenntnisse über interne Differenz(ierung)en und Binnendynamiken gewonnen, um so vorab festgelegte und in Gesundheitsstatistiken kursierende Kategorien wie »Migrant*in« oder »Person mit Migrationshintergrund« aufzubrechen und Akteur*innen des lokalen Gesundheitssystems beharrlich für die Vielschichtigkeit und auch Umkämpftheit von Diversität zu sensibilisieren. Dass dies ein Prozess des kontinuierlichen Aushaltens und Aushandelns ist, wird an späterer Stelle besonders deutlich werden anhand eines Dialogs zwischen Akteur*innen mit unterschiedlichen Migrationsbezügen.

3. Umkämpfte Gefühle und diverse Zugehörigkeiten

Affektive Reibungen werden in Diskursen um »kulturelle Vielfalt« und eine »interkulturelle Öffnung« des Gesundheitswesens bislang noch weitgehend vernachlässigt, da auch internen diversen Zugehörigkeiten innerhalb einer vermeintlichen »Gruppe« nach wie vor unzureichend Beachtung geschenkt wird. Sie spielen jedoch eine bestimmende Rolle für *Carescapes in the Making* im Allgemeinen und die hier im Mittelpunkt stehende psychosoziale Versorgungslandschaft für vietnamesische Migrant*innen und deren Nachkommen in Berlin im Besonderen. In diesem Abschnitt sollen beispielhaft Prozesse des Affizierens und Affiziert-werdens bzw. des Aushaltens und Aushandelns von affektiven Spannungen benannt werden, um verschiedene Facetten umkämpfter Gefühle genauer zu verdeutlichen.

Während eines Netzwerktreffens im Jahr 2016, an dem auch wir als Mitglieder und engagierte Forschende teilnahmen, fragte eine Netzwerkpartnerin von uns spontan in die Runde: »Das ist ja fast wie ein Klassentreffen. Viele

von uns sind schon lange dabei. Wie war das für uns? Wie haben wir … überlebt?« Bevor sie das Wort »überlebt« aussprach, hielt sie für einen kurzen Moment inne, so als wäre sie auf der Suche nach einer treffenden Bezeichnung für das, was wir im Folgenden ethnographisch genauer ausleuchten möchten. Der Blick unserer Netzwerkpartnerin richtete sich dabei zunächst auf die älteren Anwesenden im Raum, die sie selbst schon lange Jahre aus persönlichen oder professionellen Begegnungen kannte, die vor allem auf einer Seite des Raumes zusammensaßen. Dann wanderte ihr Blick zu den jüngeren Anwesenden im Raum, die interessanterweise eher auf der anderen Seite dieses Raumes saßen. Aufgrund unserer ethnographischen Beobachtungen konnten wir in der Tat feststellen, dass sich eine interne Differenzierung unter den Mitgliedern nach Generationen häufig auch in der räumlichen Aneignung gemeinsam aufgesuchter Orte abzeichnete und sich meist nur dann auflöste, wenn sich alle Anwesenden zu spezifischen Themen in Gruppenarbeiten temporär neu zusammenschließen sollten.

Den Fokus zunächst auf die Frage der Generationen in Verbindung mit »umkämpften Gefühlen« zu richten, ist insofern wichtig, als intergenerationale Beziehungen unter vietnamesisch sozialisierten Akteur*innen meist von dem Prinzip der Seniorität und dem besonders respektvollen Umgang mit älteren und in der sozialen Hierarchie höhergestellten Personen durchdrungen sind. Dies kann in veränderten *Care*-Kontexten, wie einem auf gleichwertige Partizipation ausgerichteten Netzwerk, zu spannungsvollen Affizierungen führen. Jüngere Akteur*innen mit engen und noch lebendigen familiären Bindungen und Verpflichtungen in vietnamesischen Lebenswelten Berlins und Vietnams sind sich dieser intergenerationalen Reglements in hohem Maße bewusst, die sie im Zuge ihrer Sozialisation als Bestandteil von habitualisierten Emotionsrepertoires (Röttger-Rössler/Lam 2018; Poser u. a. 2019) zutiefst verinnerlicht haben. Trotz ihrer ausbildungsbasierten Expertise in *Care*-Feldern wie der Medizin, Psychologie oder Sozialarbeit kann es in Folge dieser internalisierten Reglements vorkommen, dass ihnen diese Expertise aufgrund ihres jüngeren Alters situativ von anderen Akteur*innen abgesprochen wird. So bekam Anita von Poser, eine der Anthropologinnen unseres Teams, die Tam und Eric seit 2013 ethnographisch begleitet, während eines informellen Netzwerktreffens mit, wie sich eine ältere Kollegin an eine neben ihr stehende Person wandte und über eine vergleichsweise junge und hochmotivierte Kollegin, die soeben einen Vortrag gehalten hatte, sagte: »Sie ist doch noch so jung. Wie will sie von den Patienten überhaupt ernst genommen werden?« In Aussagen wie diese mischen sich auch verschiedene

Auffassungen sowie konkurrierende Gefühle in Bezug auf die Definition von »guter Versorgung«. So stand die ältere Kollegin kurz vor dem Renteneintritt und blickte somit auf eine verhältnismäßig längere Erfahrung in der medizinischen Versorgung von vietnamesischen Patient*innen zurück. Bemerkenswert ist aber auch der Zeitpunkt der Äußerung. Es handelte sich dabei um eines der ersten regelmäßigeren Netzwerktreffen der Anfangsphase, in der es galt, unterschiedlichste *Care*-Akteur*innen längerfristig ins Gespräch miteinander zu bringen. Im Lauf der folgenden Jahre und in wiederholten sozialen Begegnungen konnten zunehmend auch affektive Annäherungen und positivere Resonanzen »zwischen den Generationen« beobachtet werden.

Eine weitere Dimension affektiver Reibungen mit ihren inkludierenden und exkludierenden Kräften in dieser Versorgungslandschaft ergibt sich aus der Soziotopographie des »vietnamesischen Berlins«, wobei in dieser Stadt verschiedene vietnamesische Gemeinschaften parallel koexistieren (Nguyen 2017) und deren Migrationen sich zeitlich in den 1970er und 1980er Jahren verorten lassen. Diese Koexistenz manifestiert sich auf diskursiver Ebene oft in einem dichotomen Narrativ von ehemaligen vietnamesischen Vertragsarbeiter*innen, die mit zeitlich befristeten Arbeitsverträgen in der Deutschen Demokratischen Republik angestellt waren[7], und ehemaligen vietnamesischen Geflüchteten (»Boatpeople«), die die Bundesrepublik Deutschland im Rahmen von staatlich geregelten Integrationsmaßnahmen langfristig aufnahm. Gleichwohl sind deutsch-vietnamesische Migrationen weitaus heterogener und liegen nicht nur in der (ferneren) Vergangenheit. Vietnames*innen migrieren verstärkt seit den 2000er Jahren im Zuge von Familienzusammenführungen oder aufgrund anderer sozialer, politischer und ökonomischer Aspirationen (Mai/Scheidecker 2020). Ebenso halten sie auf unterschiedlichste Weise transnationale Beziehungen nicht nur nach Vietnam, sondern auch weltweit aufrecht. Allerdings stellten die zuerst erwähnten »Gruppen« lange Zeit die beiden größten vietnamesischen Populationen in Berlin dar und entwickelten aufgrund unterschiedlicher Bedingungen von Herkunft, Ankunft und Integration über Jahre hinweg – und weitgehend unabhängig voneinander – ihre jeweils eigenen und spezifischen *Carescapes*. Die Akteur*innen unseres Netzwerks mussten diese bestehenden *Carescapes* in ihren Gründungsbemühungen von Beginn an berücksichtigen, um diejenigen »umkämpften Gefühle«, die sich auch aus kollektiven Selbst-

7 Hierbei handelte es sich um bilaterale Verträge zwischen der Sozialistischen Republik Vietnam und der Deutschen Demokratischen Republik.

und Fremdzuschreibungen von Gruppenzugehörigkeit konstituieren, produktiv und mit hoher Sensibilität zu adressieren. Diese spezifischen *Carescapes* lassen sich in Kürze wie folgt beschreiben:

Ab 1975 wurden etwa 45.000 Vietnames*innen nach ihrer Flucht aus dem an »westlichen« Werten orientierten Süden Vietnams, der nach Kriegsende mit dem sozialistischen Norden vereint wurde, in der BRD aufgenommen (Su/Sanko 2017: 19). Die staatlich strukturierte Aufnahme zielte darauf ab, die Geflüchteten, für die eine Rückkehr ausgeschlossen war, langfristig durch sprachliche, kulturelle und berufliche Förderung zu integrieren. Mit Unterstützung vom Berliner Senat und von Wohlfahrtsverbänden wie dem Deutschen Roten Kreuz, der Caritas oder Kirchengemeinden gründeten sich früh eine katholische (1981) und eine buddhistische Gemeinde (1986) sowie das »Vietnam-Haus« (1983) und das »Soziokulturelle Zentrum e.V.« (1985). So entstanden neue Räume, die ein Erleben von Zusammengehörigkeit als Teil emotionaler Fürsorge nach erlebten affektiven Brüchen ermöglichen sollten. Niedrigschwellige Beratungen und psychosoziale Begleitungen fanden zumeist in Form von religiöser und spiritueller Begleitung statt. Mit Familienzusammenführungen, die ab 1979 (Wolf 2007) zwar möglich, aber meist erst Jahre später realisiert wurden, verlagerten sich diese Aufgaben zunehmend in die privaten Bereiche, so dass eine psychosoziale Versorgung oft in lokalen Strukturen und bei Bedarf mit Sprachmittler*innen erfolgte. Mit seinem Vereinsnamen versteht sich der von »Deutschen mit vietnamesischen Wurzeln«[8] dreißig Jahre später gegründete und äußerst aktive Verein »Danke Deutschland e.V.« vor allem als eine brückenbauende Organisation zwischen den Vereinsmitgliedern und deutschen Institutionen, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken und gleichzeitig den Dank für die erbrachte Fürsorge in schwierigen Zeiten zum Ausdruck zu bringen. So äußerte sich der Vereinsvorsitzende in einem Gespräch mit Edda Willamowski dazu mit den Worten: »Ein Spruch besagt: Wenn man Wasser trinkt, dann muss man dem danken, der den Brunnen gebaut hat«. Die psychosozialen Beratungsangebote des Vereins finden auch heute noch in den Räumlichkeiten des Deutschen Roten Kreuzes statt, in denen einige aktive Mitglieder rund 40 Jahre früher selbst Hilfe empfingen.[9] Die Nutzung dieser Räumlichkei-

8 Hierbei handelt es sich um eine Selbstbezeichnung, die sich auf der Homepage des Vereins findet (https://www.danke-deutschland.org, letzter Zugriff: 07.12.2020).

9 In Zusammenarbeit mit dem Berliner Senat reagiert der Verein auch auf rezente Phänomene von Migration, etwa durch die Unterstützung von schwangeren Vietnamesinnen, die über irreguläre Wege nach Deutschland kommen.

ten verweist gleichzeitig auf eine sozial-räumliche Verortung von emotionalen und affektiven Komponenten historisch verwurzelter *Care*-Aktivitäten.

Auch die *Care*-Aktivitäten ehemaliger Vertragsarbeiter*innen lassen sich sozial-räumlich verorten. Im Vorwendejahr lebten rund 60.000 Vertragsarbeiter*innen in der DDR, die im Zusammenhang mit einem Studium, einer Ausbildung und zuletzt meist nur noch als Arbeitskräfte für fünf Jahre befristet in arbeitsintensiven Sektoren der DDR-Staatswirtschaft angestellt waren (Dennis 2017). Deren Leben war von staatlicher Seite relativ streng reglementiert und vorstrukturiert. Die Notwendigkeit, Versorgungsnetzwerke außerhalb vorgegebener und bestehender Strukturen zu etablieren kam erst mit den gesellschaftlichen Veränderungen der Wendezeit auf. Nach der Vereinigung verblieben rund 21.000 der ehemaligen Arbeitskräfte in der BRD. Aufgrund einer bis 1997 anhaltenden aufenthaltsrechtlichen Unsicherheit dieser Migrant*innengruppe sowie rassistischer Gewalt gegen sie (Reistrommel 2018) entstanden in Berlin mehrere Netzwerke, die sich für ein gesichertes Bleiberecht und für Sicherheit im wiedervereinten Deutschland einsetzten. Im Jahr 1990 gründete sich gemeinsam mit damaligen ostdeutschen Akteur*innen die »Bürgerinitiative Ausländischer MitbürgerInnen e.V.« (Neßnau 2006). Aus dem zivilgesellschaftlichen Engagement einer ehemaligen Betreuerin für Vietnames*innen in der DDR ging nach kurzer Zeit das »Beratungszentrum für Ausländische Mitbürger« hervor (Stenge 1993), das sich im Jahr 1993 schließlich unter dem Namen »Reistrommel e.V.« als Verein zur Förderung der Integration von Menschen verschiedener Herkunftsländer verstetigte. Während sich hier das Angebot im Verlauf der Zeit auch auf andere Gruppen ausdehnte, versteht sich die »Vereinigung der Vietnamesen in Berlin und Brandenburg e.V.«[10] bis heute primär als ein Netzwerk zur Förderung von Belangen von Vietnames*innen, auch wenn diese inzwischen teilweise die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen. Nachdem das dauerhafte Bleiberecht insbesondere für die vietnamesischen Vertragsarbeiter*innen erkämpft war, änderten sich auch die Ziele des Vereins, die eine »nächste Etappe« – genauer die der »Integration« – einläuteten, wie ein Vereinsvertreter Max Müller gegenüber erklärte. Daraufhin setzte sich die Vereinigung, ähnlich wie der Verein Reistrommel e.V., das Ziel, Vietnames*innen bei ihren Integrationsanstrengungen in Berlin und Brandenburg zu unterstützen, einschließlich jener, die seit 1990 bis heute nach Deutschland kommen. Diese Unterstützung umfasste vor allem den Spracherwerb

10 http://vietnam-bb.de (letzter Zugriff: 07.12.2020).

und die Erleichterung von bürokratischen Prozessen. Aber auch eine ehrenamtlich gestützte psychosoziale Beratung bei transgenerationalen Konflikten sollte gewährleistet und die Interessen von nachgeholten Kindern aus Vietnam bzw. in Deutschland geborenen Nachfolgegenerationen berücksichtigt werden (Schmiz 2014: 154).

Einen wichtigen Bestandteil der Arbeit in unserer *Carescape in the Making* stellt die kontinuierliche Sensibilisierung für diese heterogenen vietnamesischen Landschaften Berlins dar. Zum einen ist diese Sensibilisierung notwendig, um kulturellen Essentialisierungen im Bereich der »vietnamesischen« Gesundheitsversorgung entgegenzuarbeiten; ein Aspekt, auf den wir an späterer Stelle nochmals eingehen werden. Zum anderen können so auch neue Räume entstehen für soziale Annäherungen zwischen Akteur*innen, die aufgrund historisch gewachsener Gruppenabgrenzungen als reibungsvoll empfunden werden können. Diese Gruppenabgrenzungen speisen sich entweder aus eigenen Erfahrungen oder aber aus affektiver Transgenerationalität, das heißt einer Übertragung von Affekten von einer zur nächsten Generation, die teils tief internalisiert sein können. So ist zum Beispiel eine Ärztin in der Weiterbildung zur Allgemeinmedizinerin aktives Mitglied des Netzwerks, deren Eltern einst aus dem Süden Vietnams nach Deutschland flüchteten. In einem Gespräch über die Zusammensetzung der Mitglieder des Netzwerks erläuterte sie Anita von Poser gegenüber, dass viele ehemalige Geflüchtete dem Netzwerk eher fernblieben, um nicht auf »Nordvietnames*innen« zu treffen, die dem Netzwerk ebenso angehören. Als praktizierende Ärztin in Berlin müsse sie jedoch »alle Seiten kennenlernen« und schließlich lebe sie selbst sowie ihre eigene ganze Generation »nicht in der Vergangenheit«. Dennoch sei sie sich bewusst, dass sie mit ihrer Netzwerkzugehörigkeit durchaus auch ambivalente affektive Anstrengungen evoziere.

Somit formen in der Vergangenheit liegende politische Animositäten ein distinktes Spannungsfeld an »umkämpften Gefühlen«, die in bestimmten Situationen sowie Denk- und Handlungsmustern affektiv aktualisiert werden und mit gefühlten Loyalitäten und Bewegungsmustern in Berlin einhergehen. Interne Differenzmarkierungen, wie sie etwa über die Nutzung der Zuordnung als »Nord- bzw. Südvietnames*in« von einigen älteren Geflüchteten genutzt werden, verknüpfen unterschiedliche emotionale Erfahrungen, wie die erlebte soziale Exklusion nach Kriegsende und die Auflösung der südvietnamesischen Regierung, die Konfrontation mit anderen vietnamesischen Lebenswelten nach dem Berliner Mauerfall oder die Stigmatisierung vietnamesischer Migrant*innen in den 1990er Jahren (Bui 2017). Fortwährende affektive

Reibungen sind daher in ihren vielfältigen Relationen zu den soziopolitischen und biographischen Realitäten und nicht zuletzt zu den Herkunftsnarrativen als Teil der Anerkennung in Deutschland lebender ehemaliger Geflüchteter und ehemaliger Vertragsarbeiter*innen zu betrachten.[11] Auch Thi Minh Tam Ta, Eric Hahn, Ronald Burian und Nozomi Spennemann, die die Treffen des Netzwerks mit anderen Akteur*innen gemeinsam koordinieren, sind sich der affektiven Spannungen bewusst, die sich vor allem zwischen Mitgliedern der älteren Generation beider »Gruppen« abzeichnen können. Daher gehört zu ihrer Arbeit im Netzwerk auch eine weniger sichtbare Vernetzungsarbeit, die auf der Basis von aufsuchenden Begegnungen in weiteren und bereits länger etablierten Netzwerken stattfindet. Einmal mehr zeigt sich hierbei der fluide sowie grenzüberwindende Charakter dieser *Carescape in the Making*.

Schließlich sei auf einen weiteren zentralen Prozess interner Differenzmarkierungen hingewiesen, der ebenfalls zu affektiven Reibungen im Netzwerk führen kann. Hierbei sind die selbstreflexiven Erfahrungen von Tam aufschlussreich, da sich an ihnen ablesen lässt, dass »kulturelle Diversität« auch in der psychosozialen Versorgungslandschaft, in die sie selbst als aktives Mitglied eingebunden ist, keine gelebte Selbstverständlichkeit ist. Stattdessen stellen diese Differenzmarkierungen einen immer neu zu erkämpfenden Prozess des Aushaltens von Irritationen und Spannungen sowie des Aushandelns von diversen Zugehörigkeiten dar, insbesondere auch in Bezug zu einer gefühlten gemeinsamen Zugehörigkeit im Netzwerk. Die affektiven Reibungen, die wir im folgenden Abschnitt adressieren, ergeben sich vor allem aus dem Spannungsfeld von »migrantischen« und »postmigrantischen« Positionierungen.

11 Interessanterweise lassen sich die historisch gewachsenen Abgrenzungen auch in der Betreuung von in jüngeren Jahren migrierten Vietnames*innen rekonstruieren, die vermehrt seit den 2000er Jahren aus Zentralvietnam nach Deutschland kamen. In der katholischen Gemeinde und beim Verein »Danke Deutschland e.V.« spürte Edda Willamowski Affekten des Aufeinandertreffens nach, die an das Herkunftsnarrativ anschlossen. In der katholischen Gemeinde, so der Eindruck eines älteren Gesprächspartners, erhofften sich Neuzugewanderte über den Eintritt in die Glaubensgemeinschaft mittels Taufe einen Vorteil für das Asylverfahren. Hier schwingt das implizite Wissen über die Anerkennung katholischer Geflüchteter mit, die seit 1979 den Status als »humanitäre Kontingentflüchtlinge« zugesprochen bekamen und von einer Einschränkung ihres Glaubens in der Sozialistischen Republik Vietnam berichteten. Eine ähnlich gelagerte Affektdynamik zeigte sich auch beim Verein »Danke Deutschland e.V.«, der vom Berliner Senat direkt angesprochen wurde, die Integration von vorwiegend jungen schwangeren Vietnamesinnen zu begleiten. Die Loyalitäten zu den Neuzugewanderten standen damit in direkter Relation zur eigenen Herkunftsgeschichte und dem Zusammenwirken mit deutschen Institutionen.

4. »Kulturelle Diversität« als kontinuierliches Aushalten und Aushandeln

Erwähnt sei in diesem Zusammenhang zunächst die Erfahrung, die Tam im Jahr 2019 während einer Fortbildung mit einem Schwerpunkt auf Diversität machte. In einer Vorstellungsrunde sagten sie und eine ihr bekannte Kollegin: »Ich komme aus Vietnam« bzw. »Ich komme aus dem Iran«. Eine Kollegin ohne Migrationsbiographie, die in einer Organisation zur Stärkung von Diversität tätig war, bemerkte daraufhin, dass es lediglich auf die Qualifikation ankomme und nicht auf eine Zuordnung nach Herkunft; dies sei »doch uninteressant für die Menschen hier«. Hier zeigt sich exemplarisch, dass Vorstellungen von Diversität divergieren und unterschiedliche Meinungen darüber existieren, wie darüber gesprochen werden sollte. Während Herkunft aus Sicht der Kollegin keine wesentliche Rolle mehr spielen dürfe, empfindet Tam diese Vorstellung als einschränkend, da sich darin nicht die Umstände ihres Lebens widerspiegeln. Sie selbst wurde in der Hauptstadt Hanoi in Vietnam geboren, wuchs dort auf und beendete an der *Hanoi Medical University* ihr Medizinstudium, bevor sie im Alter von 24 Jahren nach Deutschland kam, um hier eine Facharztausbildung für Psychiatrie und Psychotherapie zu absolvieren. Ihre Herkunft artikulieren zu dürfen, ist ein selbstverständlicher Teil ihres Zugehörigkeitsempfindens.

Ein anderes Mal war Tam zugegen, als eine Kollegin mit vietnamesischen Familienbezügen, die in Deutschland aufgewachsen war, in einer Gesprächsrunde von einem Patienten berichtete, der sich aufgrund ihrer Herkunft nicht habe von ihr behandeln lassen wollen. Dies habe Empörung in der Runde ausgelöst und für alle Beteiligten habe festgestanden, dass es sich hierbei klar um eine rassistische Diskriminierung handele. Auch in Tam löste dies eindeutig dissonante Gefühle aus. In der weiteren Diskussion wurden jedoch auch Aussagen von Patient*innen wie »Wo kommen Sie her?« oder »Ihr Deutsch ist aber sehr gut« als diskriminierende und rassistisch motivierte Äußerungen gesehen. Tam selbst kennt solche Fragen von Kolleg*innen, Freund*innen, ihrer deutschen Familie oder auch von flüchtigen Begegnungen, zum Beispiel mit einer Frau an einem Obststand, die ihr einmal Erdbeeren verkaufte. Sie selbst empfindet solche Fragen nicht als verletzend, sondern sieht darin eher ein Zeichen von Interesse, einen Versuch, ins Gespräch zu kommen oder Kontakt mit ihr zu knüpfen.[12] Als sie dies in der

12 Siehe hierzu auch den Youtube-Beitrag »Zwischen Rassismus und Neugier: Woher kommst Du?« von Mai Thi Nguyen-Kim, die ähnliche Gedanken ausspricht (https://

Runde äußerte, schlug ihr eine harsche Kritik entgegen von der Kollegin, die die Diskussion ausgelöst hatte. Tam erinnert in diesem Zusammenhang, dass die Kollegin ihre, Tams, Perspektivierung im Sinne einer »umkämpften Vielfalt« mit einem entschiedenen Ton als »falsch« abgelehnt habe. Zudem habe die Kollegin auf ein Anti-Diskriminierungsgesetz verwiesen und ihre eigene positive Deutung als in »Diskriminierungs- und rassistischen Schubladen« verhaftete Wahrnehmung beschrieben. Tams gefühlte Dissonanz vermischte sich daher zunächst mit einer Selbstkritik, möglicherweise zu »undifferenziert« zu sein, um zu erkennen, dass sie in den erwähnten Situationen diskriminiert werde. Da aktuell öffentlich vertretene Thesen betonen, dass Integration umso besser gelingt, je häufiger eine Gesellschaft über die in ihr stattfindenden Diskriminierungen diskutiert (El-Mafaalani 2019), kamen in ihr immer wieder persönliche Zweifel darüber auf, aufgrund eines weniger häufig gefühlten Diskriminiert-seins möglicherweise selbst nicht ausreichend integriert zu sein. Sollte sie sich aufgrund ihres scheinbar »unkritischen« Blicks an aktuellen Diskussionen um kulturelle Vielfalt, interkulturelle Öffnung und Diskriminierung gegenüber Menschen mit Migrationsbezügen in Deutschland überhaupt beteiligen?

Dieser Zweifel relativierte sich jedoch durch Gefühle und ihr Bewusstsein von multipler Zugehörigkeit, die sie immer wieder neu in den sozial-relationalen Feldern ihrer (transnationalen) Lebens- und Arbeitswelt aushandelt. So lebt und arbeitet sie in Deutschland, hat hier Familie und Freund*innen, und fühlt sich voll zugehörig. Doch genauso empfindet sie eine Zugehörigkeit gegenüber ihrem Herkunftsland, in dem sie aufgrund nach wie vor enger familiärer Beziehungen und Freundschaften emotional verortet ist. Zudem ist sie in Vietnam über transnational vernetzte institutionelle Strukturen als Forschende, Dozentin und Ärztin in der psychiatrischen Gesundheitsversorgung tätig. In einem gemeinsamen Gespräch, das Tam mit der Psychologin Thi Quynh-Nhu Tran und der Anthropologin Edda Willamowski führte, trat ein emotional grundierter Aspekt »umkämpfter Gefühle« hervor: Während Quynh-Nhu in ihrer emotionalen Sozialisation in Deutschland stetigen, von ihr wahrgenommenen Mikroaggressionen ausgesetzt war, kam Tam als junge Erwachsene mit einer relativ gefestigten Persönlichkeit nach Abschluss ihres Studiums als Ärztin nach Deutschland. Im Vergleich der affektiven Lebensverläufe beider wurde so deutlich, dass es einen Unter-

www.youtube.com/watch?v=NLQdFeZMSbQ, letzter Zugriff: 07.12.20).

schied macht, ob man beharrlich mit Mikroaggressionen in der Zeit des Heranwachsens konfrontiert wurde oder erst im späteren Lebensverlauf.

Wie bereits angedeutet, setzt sich das Netzwerk mit der Institutionalisierung von und Sensibilisierung für Diversität auch zum Ziel, dass Akteur*innen ihre Zugehörigkeiten und individuellen Wahrnehmungen artikulieren können, ohne dabei eine Ausgrenzung erfahren zu müssen. Ferner können sie hier auch artikulieren, dass die Praxis von Selbst- und Fremdzuschreibungen sowohl affektive Resonanzen als auch Dissonanzen hervorrufen kann. Dies bedeutet, dass – anders als in der zuvor erwähnten Gesprächsrunde – »migrantische« und »postmigrantische« Positionierungen spannungsvoll neben- oder genauer miteinander bestehen sollen. Quynh-Nhu, die Tam in der täglichen Arbeit in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Spezialambulanz als Psychotherapeutin in Ausbildung unterstützt, ist in Hue in Vietnam geboren, migrierte im Kindesalter nach Deutschland und absolvierte hier ihre Schullaufbahn und ihr Psychologiestudium. Ihre individuellen Bezüge zu Vietnam bestimmen sich primär darüber, dass ihre Eltern als Erwachsene aus Vietnam nach Deutschland kamen. Ihre Erfahrungen, als eine »vietnamesische« Kollegin gelesen zu werden, unterscheiden sich von denen Tams. Quynh-Nhu teilt die Erfahrungen vieler anderer postmigrantischer Akteur*innen, für die Diskriminierungen basierend auf verallgemeinernden Zuschreibungen eines »Vietnamesisch-seins« zu oft eine lebensbegleitende Alltagsrealität in Deutschland darstellen.

Die affektive Intensität reibungsvoller Momente konstituiert sich in der Tat in Abhängigkeit von der Temporalität von Migration sowie aus individuell erlebten und entsprechend divergierenden positiven oder negativen Erfahrungen. Um ein letztes Beispiel anzuführen, wie sich eine solche Zuschreibung in einem spezifischen Moment der Affizierung manifestieren kann: Während eines Netzwerktreffens im Jahr 2017 berichtete eine ältere deutsche Kollegin von ihrer *Care*-Arbeit und sagte dabei eher beiläufig: »Ihr Vietnamesen macht das ja in der Regel so«. Dabei fiel auf, dass vor allem jüngere, in Deutschland geborene und sozialisierte Netzwerkmitglieder sich mit schüttelnden Köpfen und ernsteren oder kritischeren Blicken abwandten und einander leise etwas zuraunten. Über die Jahre verließen manche von ihnen das Netzwerk, andere blieben und wieder andere kamen hinzu. Solche Generalisierungen, die Diversität unsichtbar machen, können mit Sicherheit als ein Grund für die (zeitweise) Distanzierung angeführt werden. Nichtsdestotrotz sollte an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass wir ferner beobachten konnten, dass einzelne Akteur*innen von ihren verallgemei-

nernden Äußerungen nach und nach abließen – je länger sie dem Netzwerk angehörten.

Diverse affektive Reibungen als Teil eines Spektrums von »umkämpfter Vielfalt« sichtbar zu machen, gehört zur Netzwerkarbeit und zur Diversifizierung des Gesundheitswesens.

5. Schlussbemerkungen

In unserem Beitrag leuchteten wir die affektiven Dynamiken kultureller Diversifizierung an konkreten Fallbeispielen aus den Phasen der Gründung und Etablierung des psychosozialen Netzwerks *Seelische Gesundheit von vietnamesischen Migrant*innen in Berlin* aus. Es sollte deutlich werden, dass die Entwicklung und Professionalisierung dieses Netzwerks – als *Carescape in the Making* – mit besonderen affektiven Herausforderungen sowohl auf makro- als auch mikrorelationaler Prozessebene verknüpft war. Trotz seines Namenszusatzes »von vietnamesischen Migrant*innen« verdeutlichten unsere ethnographischen Einblicke in das Netzwerk, dass interne Differenzmarkierungen als Motor für Veränderung fungieren und »kulturelle Vielfalt« dynamisieren sowie stets von Neuem definieren. Gerade das gemeinsame Anerkennen und Aushalten von Unterschieden führte langfristig nicht nur zu Synergien zwischen Kolleg*innen diverser informeller und formeller *Carescapes*, sondern auch zur vernetzten Institutionalisierung von verbesserten psychosozialen Versorgungsangeboten. Wie gezeigt, war und wird dies ein langwieriger Prozess voller Spannungen bleiben, welche sich aus einer Vielfalt von Werten, Erwartungen, Praktiken und Zugehörigkeiten aller Akteur*innen ergeben und den auch anhaltende Abgrenzungen, Kontaktbrüche sowie Wiederannäherungen kennzeichnen können (Nieswand 2014; Scheidecker u. a. 2020).

Die Ausgestaltung des hier im Zentrum stehenden psychosozialen Netzwerks wurde nahezu von Beginn an durch unsere interdisziplinäre anthropologisch-psychiatrisch-psychologische Forschung begleitet. Im Dialog mit verschiedenen Expert*innen der helfenden Berufe arbeiten wir kontinuierlich daran, zu verdeutlichen, dass eine gesundheitspolitisch geforderte »interkulturelle Öffnung« von bestehenden institutionalisierten Versorgungsstrukturen ohne eine fundamentale Beteiligung von Akteur*innen, denen »kulturelle Diversität« zugeschrieben wird, kaum gelingen kann. Eine anthropologische Zugangsweise zu Problembeschreibungen erlaubt es uns, diese

auf verschiedenen Ebenen zu artikulieren und die gewonnenen empirischen Daten schriftlich zu verfestigen, um auf der Grundlage wissenschaftlich fundierter Datenaufbereitung auch behördliche und gesundheitspolitische Entscheidungsträger darin zu unterstützen, interne Differenzmarkierungen nicht als Ausschluss zu verstehen, sondern als Chancen zur Stärkung einer zielgerichteten Versorgung und Erweiterung psychosozialer Kompetenzbereiche.

Diesbezügliche Problembeschreibungen könnten bei fehlendem oder nachrangigem partizipativem Einbezug relevanter Akteur*innen an deren konkreten Bedürfnissen vorbeigehen und aufgrund fehlender bzw. nicht artikulierter Reibungen mit den etablierten Entscheidungsträgern kaum zielgruppengerechte institutionelle Wandlungsprozesse bestehender Versorgungsstrukturen bewirken. Umkämpfte Vielfalt bildet hier also auch einen positiv zu besetzenden Entwicklungs- und Transformationsbegriff einer engagierten psychiatrischen, psychologischen und anthropologischen Zusammenarbeit. Wenn Forschende im Sinne einer engagierten Psychiatrie, Psychologie und Anthropologie ein Teil der sich entwickelnden Vielfalt einer *Carescape* sind, führt dies auch zu einer erweiterten Vielfalt in den Strukturen, Kommunikationsprozessen und Berufsgruppen. Dieser abschließende Aspekt, »umkämpfte Vielfalt« (auch) als ein Versprechen der Kooperation zwischen verschiedenen Akteur*innen zu lesen, wurde unserem Team in einem Gespräch mit einem Vertreter der »Vereinigung der Vietnamesen in Berlin und Brandenburg« besonders deutlich. Im Austausch über verschiedene Problemlagen innerhalb des »vietnamesischen Berlins«, aber auch über Lösungsstrategien des in unserem Beitrag beschriebenen Netzwerks, wurde der Gedanke einer fundamentalen Kooperation auf Augenhöhe treffend auf den Punkt gebracht: »Niemand kann das alleine lösen«.

Literatur

Angermeyer, Mathias/van der Auwera, Sandra/Carta, Mauro G./Schomerus, Georg (2017), »Public Attitudes towards Psychiatry and Psychiatric Treatment at the Beginning of the 21st Century. A Systematic Review and Meta-Analysis of Population Surveys«, in: *World Psychiatry*, Jg. 16, H. 1, S. 50–61.

Bischoff, Alexander/Chiarenza, Antonio/Loutan, Louis (2009), »›Migrant-Friendly Hospitals‹. A European Initiative in an Age of Increasing Mobility«, in: *World Hospitals and Health Services*, Jg. 45, H. 3, S. 7–9.

Bowlby, Sophia (2012), »Recognizing the Time-Space Dimensions of Care. Caringscapes and Carescapes«, *Environment and Planning A*, Jg. 44, H. 9, S. 2101–2118.

Bui, Pipo (2017), »Stigma, Herkunftsnarrative und partielle Maskierung«, in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Thanh, Long/Schultze, Günther/Wölck, Sascha (Hg.), *Unsichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 174–194.

Dennis, Mike (2017), »Arbeiten in einem kommunistischen ›Paradies‹. Vietnamesische Migration in den 1980er Jahren«, in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Thanh, Long/Schultze, Günther/Wölck, Sascha (Hg.), *UnSichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 78–97.

Drotbohm, Heike/Alber, Erdmute (2015), »Introduction«, in: Dies. (Hg.), *Anthropological Perspectives on Care. Work, Kinship, and the Life-Course*, New York/Basingstoke, S. 2–21.

El-Mafaalani, Aladin (2019), »Alle an einem Tisch. Identitätspolitik und die paradoxen Verhältnisse zwischen Teilhabe und Diskriminierung – Essay«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Jg. 69, S. 9–11, https://www.bpb.de/apuz/286512/alle-an-einem-tisch-identitaetspolitik-und-die-paradoxen-verhaeltnisse-zwischen-teil habe-und-diskriminierung (letzter Zugriff: 07.12.2020).

Grützmann, Tatjana/Rose, Christina/Peters, Tim (2012), »Interkulturelle Kompetenz in der medizinischen Praxis«, in: *Ethik in der Medizin,* Jg. 24, S. 323–334.

Hromadžić, Azra/Palmberger, Monika (Hg.) (2018), *Care across Distance. Ethnographic Explorations of Aging and Migration*, Oxford/New York.

Horat, Esther (2018), »Rearranging Care, Reconfiguring Gender. Family and Household Business in Post-Đổi Mới Vietnam«, in: *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Jg. 19, H. 1, S. 55–71.

Liebelt, Claudia (2011), *Caring for the ›Holy Land‹. Filipina Domestic Workers in Israel*, Oxford/New York.

Mai, Nga Thi Thanh/Scheidecker, Gabriel (2020), »Die Unterschätzten – Ein Kurzporträt der neuen Migration aus Vietnam nach Deutschland«, in: VLab (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel*, Berlin, S. 117–130.

McKie, Linda/Gregory, Susan/Bowlby, Sophia (2002), »Shadow Times. The Temporal and Spatial Frameworks and Experiences of Caring and Working«, in: Sociology, Jg. 36, H. 4, S. 897–924.

Neßnau, Hans-Jürgen (2006), *Integration bei Kaffee und Kuchen*, https://www.neues-deutschland.de/artikel/99210.integration-bei-kaffee-und-kuchen.html?sstr=B%C3%BCrgerinitiative|Ausl%C3%A4ndische|Mitb%C3%BCrger (letzter Zugriff: 07.12.2020).

Nieswand, Boris (2014), »Über die Banalität ethnischer Differenzierungen«, in: Ders./Drotbohm, Heike (Hg.), *Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung*, Wiesbaden, S. 271–296.

Nguyen, Dan Thy (2017), »Zwei Communities. Theorie und Erfahrung«, in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Thanh, Long/Schultze, Günther/Wölck, Sascha (Hg.), *UnSichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 300–315.

Nguyen-Kim, Mai Thi (2019), *Zwischen Rassismus und Neugier. Woher kommst Du?*, https://www.youtube.com/watch?v=NLQdFeZMSbQ (letzter Zugriff: 07.12.20).

Nguyen, Minh T. N./Zavoretti, Roberta/Tronto, Joan (2017), »Beyond the Global Care Chain. Boundaries, Institutions and Ethics of Care«, in: *Ethics and Social Welfare*, Jg. 11, H. 3, S. 199–212.

Nguyen, Thi Main Huong/Lanca, Jörg-Christian/Hahn, Eric/von Poser, Anita/Heyken, Edda/Wingenfeld, Katja/Burian, Ronald/Diefenbacher, Albert/Ta, Thi Minh Tam (2020), »Migration-Related Emotional Distress Among Vietnamese Psychiatric Patients in Germany. An Interdisciplinary, Mixed Methods Study«, in: *Transcultural Psychiatry*.

Netzwerk *Seelische Gesundheit von Vietnamesischen Migrant*innen* (2020), http://www.netzwerk-vietpsygesundheit.de/de/ (letzter Zugriff: 07.12.2020).

von Poser, Anita (2017), »Care as Process. A Life-course Perspective on the Remaking of Ethics and Values of Care in Daiden, Papua New Guinea«, in: *Ethics and Social Welfare*, Jg. 11, H. 3, S. 213–229.

– (2018), »Affective Lives im vietnamesischen Berlin. Eine emotionsanthropologische Perspektive auf Zugehörigkeiten, Alter(n) und (Im-)Mobilität«, in: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 44, H. 2, S. 285–311.

von Poser, Anita/Heyken, Edda/Ta, Thi Minh Tam/Hahn, Eric (2019), »Emotion Repertoires«, in: Slaby, Jan/von Scheve, Christian (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, London/New York, S. 241–251.

von Poser, Anita/Lanca, Jörg-Christian/Heyken, Edda/Hahn, Eric/Ta, Thi Minh Tam (2017), »Annäherungen an das Unsagbare. Artikulationen des Affektiven und die Formierung transkultureller Emotionsrepertoires im vietnamesischen Berlin«, in: *Working Paper SFB 1171 Affective Societies 03/17*.

Reistrommel (2018), *25 Jahre Reistrommel e. V.*, https://www.reistrommel-ev.de/sites/default/files/25%20Jahre%20Reistrommel.pdf (letzter Zugriff: 07.12.20).

Röttger-Rössler, Birgitt/Lam, Anh Thu Anne (2018), »Germans with Parents from Vietnam. The Affective Dimensions of Parent-Child Relations in Vietnamese Berlin«, in: Dies./Slaby, Jan (Hg.), *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*, London/New York, S. 72–90.

Scheidecker, Gabriel/Thierbach, Giang/Nguyen Hoang, Anh/Röttger-Rössler, Birgitt (2020), »Navigation durch schwieriges Gelände«, in: VLab (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel*, Berlin, S. 43–57.

Schmiz, Antonie (2014), »Geografien der Öffentlichkeit. Transnationale Vietnamesische Initiativen und Ihre Kommunale Steuerung in Berlin«, in: Schmitt, Caroline/Vonderau, Asta (Hg.), *Transnationalität und Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld, S. 143–172.

Spennemann, Nozomi (2020), *Wir reden drüber! Psychische Erkrankungen im vietnamesischen Berlin*, https://www.via-in-berlin.de/projekt/wir-reden-drueber/ (letzter Zugriff: 07.12.2020).

Steger, Florian (Hg.) (2019), *Diversität im Gesundheitswesen*, Freiburg.

Stenge, Kurt (1993), *Beratungsstelle für Vietnamesen*, https://www.neues-deutschland.de/artikel/400258.beratungsstelle-fiir-vietnamesen.html (letzter Zugriff: 07.12.2020).

Su, Phi Hong/Sanko, Christina (2017), »Vietnamesische Migration nach Westdeutschland. Ein historischer Zugang«, in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Thanh, Long/Schultze, Günther/Wölck, Sascha (Hg.), *Unsichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 6–23.

Ta, Thi Minh Tam/Neuhaus, Andres H./Burian, Ronald/Schomerus, Georg/von Poser, Anita/Diefenbacher, Albert/Röttger-Rössler, Birgitt/Dettling, Michael/Hahn, Eric (2015), Inanspruchnahme ambulanter psychiatrischer Versorgung bei vietnamesischen Migranten der ersten Generation in Deutschland, in: *Psychiatrische Praxis*, Jg. 42, H. 5, S. 267–273.

Ta, Thi Minh Tam/Spennemann, Nozomi/Nguyen, Main Huong/Hahn, Eric (2017), »Psychische Beanspruchung durch Migration am Beispiel vietnamesischer Migrant_innen«, in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Thanh, Long/Schultze, Günther/Sascha Wölck (Hg.), *UnSichtbar. Vietnamesisch-Deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 240–255.

Thelen, Tatjana (2014), *Care/Sorge. Konstruktion, Reproduktion und Auflösung bedeutsamer Bindungen*, Bielefeld.

– (2015), »Care as Social Organisation. Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations«, in: *Anthropological Theory*, Jg. 15, H. 4, S. 497–515.

Tilley, Christopher/Cameron-Daum, Kate (2017), *An Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*, London.

Tran, Allen L. (2015), »Rich Sentiments and the Cultural Politics of Emotion in Postreform Ho Chi Minh City, Vietnam«, in: *American Anthropologist*, Jg. 117, H. 3, S. 480–492.

Wolf, Bernd (2007), *Die vietnamesische Diaspora in Deutschland. Struktur und Kooperationspotenzial mit Schwerpunkt auf Berlin und Hessen*, Eschborn.

Regieren religiöser Vielfalt: Chance für Verständigung oder selektives Einhegen von Differenz?

Dominik Mattes, Omar Kasmani, Hansjörg Dilger

»In Zeiten, in denen Polarisierung in der Gesellschaft weiter zunimmt, sind die konkreten Formen der religionsübergreifenden Zusammenarbeit wichtige Leuchttürme, die vorbildhaft zeigen, dass ein gutes Miteinander ohne Aufgabe der religiösen Unterschiede funktioniert.« (Rhein 2017: 15)

Ein gutes Stück Idealismus schwingt mit in dieser Aussage von Hartmut Rhein, dem Beauftragten für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften des Berliner Senats. Ein Idealismus, den viele politische und zivilgesellschaftliche Akteur*innen in der Stadt in Bezug auf die sozialintegrative Kraft interreligiöser Zusammenarbeit teilen. Vom »Üben des aktiven Umgangs mit Differenz« und der »Vorbeugung religiöser Konflikte« ist in einer bezirklichen interreligiösen Dialoginitiative die Rede (Bezirksamt Charlottenburg-Wilmersdorf 2020). Das Berliner Forum der Religionen hat sich das »Schöpfen aus dem friedensstiftenden Potential der Religionen« und die »Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts in Berlin« zum Ziel gesetzt (Berliner Forum der Religionen 2020a). Solchen Einschätzungen liegt eine gemeinsame Erwartungshaltung zugrunde: Interreligiöse Verständigung und Praxis wird von den genannten Akteur*innen als ein wesentlicher Kohäsionsfaktor bei der Förderung und Bewahrung eines friedlichen Zusammenlebens in der Stadt und darüber hinaus angesehen. Angesichts fortschreitender religiöser und gesellschaftlicher Diversifizierung und damit einhergehender Spannungen schreiben sie interreligiöser Zusammenarbeit die Rolle zu, Risse im soziokulturellen Gewebe der Gesellschaft kitten zu können bzw. gar nicht erst entstehen zu lassen. Im Sinne rezenter Theorien der Postsäkularität (Lutz-Bachmann 2015) bildet der interreligiöse Dialog gewissermaßen die positive Gegenfolie zur Auffassung von Religion als Quelle fundamentalistischer Tendenzen und sozialer Desintegration bis hin zur Legitimierung von Diskriminierung und Gewalt.[1]

1 Unter interreligiöser Zusammenarbeit versteht Weller (2013: 365) jegliche »form of interreligious relating and at times dialogue that implies a specific and distinctive set of

Das hier benannte Konfliktpotenzial von Religion – und religiöser Differenz per se – tritt in urbanen Ballungszentren wie Berlin besonders deutlich zu Tage. Sowohl antisemitische als auch islamfeindliche Übergriffe sind regelmäßig Gegenstand der Berichterstattung in der Tagespresse (z. B. Berliner Zeitung 2019; Hofmann 2019) – und auch weit über die Mikroebene hinaus lösen Fragen der religiösen Vielfalt (und Dominanz) affektiv stark aufgeladene Debatten aus. Die rezenten hitzigen Auseinandersetzungen um das Kreuz auf dem wiedererrichteten Berliner Stadtschloss und dem sich darin befindlichen Humboldt Forum als nationales Kulturprojekt können als Beispiel dienen (vgl. Ivanov/Bens in diesem Band; Jethro 2020). Nicht minder emotional gestalten sich die Diskussionen im Kontext des mittlerweile knapp 20 Jahre andauernden, in mehreren Gerichtsverfahren ausgetragenen ›Kopftuchstreits‹, in dem das individuelle Recht auf Religionsfreiheit (gerade auch von gesellschaftlichen Minderheiten) mit der Verpflichtung des Staates zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität in Einklang gebracht werden muss (Berliner Forum der Religionen 2020b).[2]

In diesem Beitrag fokussieren wir unterschiedliche Aspekte der affektiven Grundierung religiöser Diversität und deren gezielter Regulierung und Koordination in multireligiösen Initiativen in Berlin. Wir gehen der Frage nach, auf welche Weise religiöse Vielfalt als gelebte Praxis und diskursives Feld in der Stadt in Erscheinung tritt und wie deren *governance,* d. h. eine verstärkt auf Partizipation, Kooperation und nicht zuletzt Selbstregulierung setzende Form der politischen Steuerung (vgl. Bader 2007; Dick/Nagel 2017) institutionalisiert wird.[3] Von besonderem Interesse ist für uns dabei, welche affek-

characteristics and intentions. In particular, it is often focused either on the possibilities presented by action that can be undertaken together by people of various religions, and/or by shared consultation around policies or programs.«

2 Für eine Debatte unter Mitgliedern des Berliner Abgeordnetenhauses in Bezug auf das letzte, den Streit (und das Berliner Neutralitätsgesetz) betreffende Urteil des Bundesarbeitsgerichts, s. Interreligiöses Abendforum der Evangelischen Akademie zu Berlin und des Berliner Forums der Religionen, 27.08.2020, https://www.youtube.com/watch?v=9MDIYovgSWY (letzter Zugriff 24.09.2020).

3 Wie im weiteren Verlauf dieses Beitrags deutlich wird, ist eine solche *governance* keineswegs die einzig relevante Form der Regulierung religiöser Diversität und Differenz. Wenn religiöse Gruppen beispielsweise Gesetze missachten, oder aber ihr Grundrecht auf die Ausübung ihrer Religion von Dritten beschnitten wird, ist ebenso die exekutive Durchsetzung gesetzlicher Vorgaben durch Institutionen wie die Polizei und Gerichte vorgesehen. Auch das »korporative System« (s. u.) ist für den rechtlichen Status von Religionsgemeinschaften in Deutschland entscheidend. An dieser Stelle fokussieren wir jedoch auf die kooperativen, partizipativen Regulierungsformen, da diesen netzwerkar-

tiven Dynamiken im Zusammenhang mit der institutionellen ›Einhegung‹ religiöser Differenz durch staatliche und nicht-staatliche Netzwerkinitiativen auszumachen sind und inwiefern diese Dynamiken solche Netzwerke und Interventionen im urbanen Raum wesentlich mitkonstituieren. Wir widmen uns diesen Fragen am Beispiel kommunaler und zivilgesellschaftlicher Initiativen der interreligiösen Zusammenarbeit, die sich der Verständigung zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen als Grundlage für ›Respekt‹ und ›Toleranz‹ in der Stadtgesellschaft verschreiben und das Anliegen verfolgen, aus divergierenden religiösen Wertvorstellungen und Praktiken (potenziell) resultierende Konflikte im urbanen Raum zu reduzieren.

Versuche der Regulierung religiöser Differenz im Kontext von Dialog- und Netzwerkinitiativen schließen unweigerlich Prozesse der Exklusion bestimmter religiöser Gruppierungen und Praktiken mit ein. Überdies sind sie oftmals durch ihre tendenzielle Nicht-Beachtung *intra*religiöser Diversität gekennzeichnet. Am Beispiel des Islam – der nach dem Christentum größten Religion in Deutschland, der für die Relevanz und das Zustandekommen interreligiöser Dialoginitiativen oft besondere Bedeutung zukommt[4] – beleuchten wir daher schließlich Prozesse der Institutionalisierung und Materialisierung religiöser Vielfalt, die *jenseits* öffentlich geförderter Netzwerke und Projekte in Form religiöser Bauwerke, öffentlicher Prozessionen und diskursiver Repräsentation muslimischer Gruppen zu verzeichnen sind. Neben der oft vernachlässigten Thematisierung intrareligiöser Vielfalt möchten wir damit den unterschiedlichen Manifestationsformen religiöser Diversität im städtischen Raum Rechnung tragen, deren Beachtung wir für ein tieferes Verständnis davon, wie Religion und religiöse Diversität zum affektiven Objekt politischer Intervention und Steuerung werden, für unabdingbar halten. Unser Fokus auf affektive Dynamiken der gesellschaftlichen Aushandlung und nachhaltigen Verortung inter- und intrareligiöser Vielfalt soll vor diesem Hintergrund einen Beitrag dazu leisten, die Institutionalisierung religiöser Diversität nicht lediglich als die Etablierung eines normativen Regelwerks zu verstehen. Vielmehr handelt es sich dabei um einen hochgra-

---

tigen Formen des (Selbst-)Regierens auch mit Blick auf andere Bereiche der Institutionalisierung gelebter religiöser Vielfalt – über den deutschen Kontext hinaus – eine besondere Rolle zukommt (s. folgende Abschnitte).

4 Insgesamt wird der Islam im öffentlichen Diskurs als die in Deutschland konfliktivste Religion dargestellt und wahrgenommen, weshalb viele interreligiöse Initiativen das Verhältnis zwischen muslimischen Gemeinschaften und der christlichen Mehrheitsgesellschaft in den Vordergrund rücken.

dig ambivalenten Prozess, in den unterschiedlichste Gruppen, Praktiken und materielle Entitäten (wie zum Beispiel religiöse Bauwerke) impliziert sind und der sowohl emanzipative als auch kontrollierende und exkludierende Effekte haben kann.

1. Affektive Dimensionen der Regulierung religiöser Vielfalt im europäischen Kontext

War religiöse Vielfalt historisch betrachtet seit jeher ein Merkmal europäischer Gesellschaften, so hat sich die religiöse Diversifizierung in den letzten Jahrzehnten aufgrund voranschreitender Globalisierung im Sinne grenzüberschreitender menschlicher Mobilität und zunehmend medial vermittelter Zirkulation und (Re)Vitalisierung religiöser Ideen und Wertregime deutlich intensiviert (vgl. Nagel 2013). Mit der sukzessiven Etablierung migrantischer religiöser Gemeinschaften wuchs nicht nur deren »Bestreben, die geographische und gesellschaftspolitische Randständigkeit in der Aufnahmegesellschaft hinter sich zu lassen und nunmehr an zentraler Stelle Sichtbarkeit und Mitsprache zu beanspruchen« (ebd.: 71). Auch stellte sich aus Sicht der ›Aufnahmegesellschaften‹ selbst im Lauf der Zeit die drängende Frage, wie die Integration religiöser Minderheiten gelingen und die Koexistenz religiöser Gemeinschaften mit divergierenden Wertvorstellungen in ein und demselben politisch-geographischen Raum aktiv gestaltet werden kann.

Nicht zuletzt waren der islamistische Terroranschlag vom 11. September 2001 in den USA und weitere darauffolgende Anschläge in mehreren europäischen Ländern für viele Regierungen ein Anlass, ihre religionspolitischen Ansätze teils explizit neu auszurichten. Modi der politischen Moderation und Regulierung religiöser Diversität wurden gesucht, die religiösem Extremismus entgegenwirken und das sozial integrative Potenzial religiöser Überzeugungen und Praktiken fördern und nutzbar machen sollten. In Spanien etwa wurde im Nachgang der Anschläge auf Pendlerzüge in Madrid im Jahr 2004 eine religionsbezogene Politik etabliert, die religiöse Minderheiten als ein »nützliches Werkzeug« zum Aufbau einer Umgebung »friedlicher Koexistenz« betrachtete anstatt – wie in den knapp zwei Jahrzehnten vor dem Anschlag – vorrangig als eine permanent zu kontrollierende Bedrohung für die Demokratie (Griera 2008). Und auch die Religionspolitik anderer europäischer Länder zielte seit den 2000er Jahren auf die Domestizierung reli-

giöser Differenz – im Sinne ihrer Zähmung und Einpassung in die lokalen Gegebenheiten – sowie einen sicherheitspolitischen Zugriff auf bestimmte religiöse Gruppierungen (Kaya 2009; Cesari 2010; Hurd 2010) ab. Gleichzeitig bemühte sie sich jedoch darum, anhand der Förderung interreligiöser Verständigung die Bedingungen für ein friedvolles Zusammenleben in plurireligiösen Gesellschaften zu verbessern (vgl. Berger 2014).

Diese neu etablierten religionspolitischen Steuerungsformen waren oftmals durch einen Bottom-up-Ansatz gekennzeichnet, der auf den aktiven Einbezug religiöser Gemeinschaften in die politische Gestaltung lokaler Lebenszusammenhänge abzielte. Ganz im Sinne neoliberaler Regierungsformen wurden netzwerkartige kooperative Zusammenschlüsse politischer und religiöser Akteur*innen über unterschiedliche Verwaltungsebenen hinweg zunehmend in Ergänzung zu historisch gewachsenen Staat-Kirche-Beziehungen als Instrumente der produktiven Gestaltung religiöser Koexistenz etabliert (vgl. Martikainen 2013; Griera 2016). Inter- und multireligiösen Initiativen kam in dieser Form der *multilevel network governance* aufgrund ihrer per se dialogischen Orientierung eine wesentliche Rolle zu. Mit ihrer ›unter einem Dach‹ vereinten Expertise versprechen sie überdies Abhilfe in Bezug auf zwei fundamentale Herausforderungen des politischen Umgangs mit religiöser Diversität, nämlich »die begrenzte religiöse Expertise staatlicher Akteur*innen und die Einschränkungen, die sich aus der normativen Neutralität des Staates gegenüber religiösen Gemeinschaften ergeben« (Nagel 2016: 214, eigene Übersetzung).

In diesem Kontext ist religiöse Diversität somit nicht allein eine Kategorie zur Beschreibung der Existenz verschiedener religiöser Traditionen innerhalb eines bestimmten Territoriums (vgl. Burchardt 2018: 436). Vielmehr stellt sie selbst eine administrative Kategorie dar, »durch welche Staaten Gesellschaften observieren, Bevölkerungsgruppen ›lesbar‹ machen und zur Gestaltung ihrer kulturellen Identitäten beitragen« (ebd., eigene Übersetzung). Damit gewinnt die Frage an Relevanz, welche sozialen Kollektive staatliche Akteur*innen nach welchen Kriterien überhaupt als Religionsgemeinschaften bzw. potenzielle Bündnispartner bei der Steuerung religiöser Koexistenz anerkennen oder aber gar nicht wahrnehmen bzw. aktiv ausschließen. Diese Frage der Sichtbarkeit bzw. Sichtbar*machung* und Anerkennung birgt immer wieder Potenzial für Spannungen nicht zuletzt affektiver Natur, wenn verschiedene europäische Länder versuchen, einen Überblick über religiöse Diversität innerhalb spezifischer geographischer Verwaltungseinheiten zum Zweck ihrer Regulierung zu gewinnen (vgl. Griera 2018).

2. Religiöse Diversität, Religionspolitik und interreligiöse Zusammenarbeit in Deutschland

Die religiöse Landschaft Deutschlands hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg und insbesondere seit den 1960er Jahren kontinuierlich ausdifferenziert. Während die größten, historisch dominierenden christlichen Denominationen, die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen, seit den 1950er Jahren bis heute stark an Zulauf verlieren, wuchs der Anteil der Muslim*innen – und auch die Anzahl kleinerer religiöser Gemeinschaften – stetig an. Wenngleich Statistiken zu religiösen Zugehörigkeiten in Deutschland mit Vorsicht zu genießen sind, gehören heute je ca. 30 Prozent der Bevölkerung der katholischen Kirche, einer evangelischen Landeskirche und der Gruppe der Konfessionslosen[5] an. Ungefähr fünf Prozent der Bevölkerung bezeichnen sich als Muslim*innen, die restlichen ca. fünf Prozent ordnen sich einer Vielzahl kleinerer Religionsgemeinschaften zu (REMID e.V.; fowid 2020).

Als Gründe religiöser Diversifizierung in Deutschland sind neben der hohen Anzahl von Kirchenaustritten und einer stärkeren Neuorientierung vieler Menschen hin zu sinngebenden kleineren spirituellen Bewegungen und Gruppierungen verschiedene historische Formen der Einwanderung auszumachen. Dabei waren vor allem die Anwerbeabkommen mit mehrheitlich katholisch oder muslimisch geprägten Ländern ausschlaggebend, in deren Rahmen während der 1960/1970er Jahre sogenannte Gastarbeiter*innen unter anderem aus der Türkei, Spanien, Italien, Marokko und Tunesien in die Bundesrepublik kamen. Ein signifikanter Anteil von ihnen kehrte nach dem Ende der Programme nicht in ihre Heimatländer zurück und holte seine Familien nach. Parallel gewährte auch die DDR Arbeitsmigrant*innen aus sozialistischen Bruderstaaten wie Vietnam, Mosambik und Kuba (ebd.) den Aufenthalt, von welchen viele nach der Wiedervereinigung ihren Lebensmittelpunkt dauerhaft nach Deutschland verlagerten (vgl. von Poser/Willamowski 2020). Neben dieser Form der Arbeitsmigration, die sukzessive auch aus anderen Teilen der Welt erfolgte, trug seit den 1990er Jahren die Aufnahme jüdischer Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion sowie von Bürgerkriegsflüchtlingen aus dem früheren Jugoslawien, Sri Lanka und in jüngster Vergangenheit Syrien zur weiteren religiösen und intrareligiösen Diversifizierung in Deutschland bei.

5 »Konfessionslose« können »kirchenferne, aber spirituell interessierte« sowie auch »religiös indifferente Menschen und atheistische Aktivisten« umfassen (Nagel 2017: 72).

Religiöse und Weltanschauungsgemeinschaften können sich in Deutschland formal als eingetragene, unter bestimmten Umständen gemeinnützige Vereine organisieren. Der Staat kann Religionsgemeinschaften zudem auf Antrag den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gewähren, sofern sie sich zum Grundgesetz bekennen und »durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten« (Grundgesetz, Art. 137, Abs. 5). Durch die Anerkennung dieses Status genießen sie Privilegien wie die Berechtigung zur Erhebung von Steuern oder zur eigenständigen Regelung der innergemeinschaftlichen Organisation und des Mitgliedschaftsverhältnisses (s. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2020). Mittels sogenannter Staatsverträge übernehmen Religionsgemeinschaften zudem hoheitliche Aufgaben wie schulischen Religionsunterricht oder die Seelsorge in staatlichen Krankenhäusern oder Strafanstalten (vgl. Tietze 2007: 134).

In Deutschland sind bundesweit die katholische und evangelische Kirche sowie der Zentralrat der Juden als solche Körperschaften und somit Partner staatlicher Kooperation anerkannt. In den 16 Bundesländern kommen diverse weitere Gemeinschaften hinzu, wobei der weitaus größte Anteil dieser Gemeinschaften im christlichen Spektrum zu verorten ist und lediglich im Stadtstaat Hamburg und in Hessen eine muslimische Gemeinschaft den Körperschaftsstatus besitzt. Dass es sich dabei jeweils um die Ahmadiyya Muslim Jamaat handelt, die vielen anderen muslimischen Gemeinschaften als ›häretische‹ Bewegung gilt, führt das Konfliktpotenzial des korporativen Systems im Kontext (intra)religiöser Diversifizierung vor Augen. In Hessen weigerten sich beispielsweise muslimische Eltern, ihre Kinder in den von Ahmadiyya-Mitgliedern geleiteten Religionsunterricht zu schicken, was auf die affektiven Aushandlungsprozesse hinweist, die mit der Selektion und Legitimierung staatlich anerkannter Repräsentant*innen einer stark fragmentierten religiösen Richtung einhergehen, die »durch vielfältige religiöse, ethnische und politische Spannungs- und Konfliktlinien charakterisiert ist« (Willems 2018).

Jenseits der rechtlich-strukturellen, ursprünglich auf die beiden großen christlichen Kirchen ausgerichteten Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion in Form des korporativen Systems galt Religion in Deutschland seit der Weimarer Republik nicht als expliziter politischer Intervention bedürftig. Erst um die Jahrtausendwende etablierte sich aufgrund der wachsenden Vielschichtigkeit der religiösen Landschaft und der öffentlichen Diskurse über die Gefährdung durch religiösen Fundamentalismus ein Verständnis für die Notwendigkeit der aktiven Fokussierung religiöser Fragestellungen. Vor allem die Frage nach »der Integration oder Ausgrenzung der

neuen religiösen Minderheiten und hier vor allem der islamischen Glaubensgemeinschaft« (Liedhegener/Pickel 2016: 5) rückte ins Zentrum politischer und gesellschaftlicher, oftmals stark polarisierender Auseinandersetzungen beispielsweise um den Bau von Moscheen, die Beschneidung muslimischer und jüdischer Jungen, religiöse Kleidungsvorschriften oder den richtigen Umgang mit Sterbehilfe (vgl. ebd.: 6f.; Pickel 2018; von Scheve/Ural 2019).

Seit den frühen 2000er Jahren zielt eine zunehmende Anzahl von Regierungsinitiativen auf eine bessere politische und gesellschaftliche Einbindung religiöser Akteur*innen und Fragestellungen ab. So enthält beispielsweise der »Bericht über die Lage der Ausländer in Deutschland« aus dem Jahr 2002 erstmals einen ausführlichen Abschnitt zu »Religion im Integrationsprozess«, der kontrovers diskutierte Themen wie das islamische Schächten und das Verbot als verfassungsfeindlich eingestufter religiöser Vereine aufgreift (Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002: 119–125). Die 2006 ins Leben gerufene Deutsche Islam Konferenz (DIK) als Format des institutionalisierten regelmäßigen Dialogs der Regierung mit muslimischen Gemeinden, Organisationen und Verbänden in Deutschland verfolgt das offiziell formulierte Ziel, »zu konkreten Themen und alltagspraktischen Problemlagen […] Lösungen zu suchen und zu finden« und »einen Islam der deutschen Muslime; einen Islam in, aus und für Deutschland« zu fördern (DIK 2020).

In ähnlicher Weise wird die Zusammenarbeit von Staat und religiösen Gemeinschaften im Nationalen Integrationsplan der Bundesregierung von 2007 mit Blick auf Projekte interreligiösen Lernens und die Stabilisierung der Kooperation mit »Glaubensgemeinschaften hier lebender Migrantinnen und Migranten« thematisiert (Die Bundesregierung 2007: 175). So will das Förderprogramm »Moscheen für Integration« des Bundesministeriums des Inneren, für Bau und Heimat beispielsweise gezielt Moscheegemeinden motivieren und unterstützen, »sich in das lokale Umfeld hinein zu öffnen und mit der Nachbarschaft in der jeweiligen Kommune zu vernetzen« (BMI und BAMF 2019: 1); dieses Ziel gilt gar als offizieller »Kernaspekt der Heimatpolitik des Innenministeriums« (ebd.: 2).

Diese Beispiele veranschaulichen den rezenten »Übergang zu einem aktiveren Politikverständnis gegenüber den Religionsgemeinschaften in Deutschland« (Liedhegener/Pickel 2016: 7). Die Balance anvisierend zwischen der Domestizierung und Kontrolle religiöser Akteur*innen einerseits und der Nutzung ihres wertbildenden und integrationsfördernden Potenzials andererseits werden sie von politischer Seite stärker in die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens einbezogen bzw. dabei in die Pflicht genommen. Dass diese Bestrebungen der regierenden Einhegung dabei mit

einem starken affektiven Reibungspotenzial einhergehen, verdeutlicht das Beispiel der Deutschen Islam Konferenz: Deren erklärte Intention der Verständigung darüber, wie ein »deutscher Islam« aussehen könnte, wird von unterschiedlichen muslimischen Gruppen und Akteur*innen als instrumentalisierend, von manchen gar als anmaßend betrachtet (vgl. Tezcan 2012; Topçu 2018). Auch das Verhältnis der Religionen untereinander wird somit zu einem politisch zu gestaltenden Unterfangen und »[Formate interreligiöser Zusammenarbeit kommen] zunehmend als Instrumente der *governance* religiöser Vielfalt in den Blick« (Nagel 2017: 83). Die praxisrelevante interreligiöse Zusammenarbeit und politisch-religiöse Kooperation findet dabei vor allen Dingen auf der Landes- und kommunalen Ebene statt (vgl. Liedhegener/Pickel 2016: 7; Martínez-Ariño 2018).

3. Affekte der Institutionalisierung religiöser Zusammenarbeit in Berlin

Vielleicht noch mehr als andere Metropolen der Welt steht Berlin sinnbildlich für die vor allem im urbanen Raum fortschreitende Säkularisierung. Schon im späten 19. Jahrhundert galt die Stadt als »the world's most a-religious city« (Lanz 2013: 20), und bis heute wird sie oftmals sinngemäß als die ›Hauptstadt der Atheisten‹ bezeichnet (Keenan 2016). Bei genauer Betrachtung eröffnet sich jedoch der Blick auf eine ebenso vielfältige wie vitale religiöse Landschaft insbesondere in den Stadtteilen des früheren West-Berlins. Bereits Anfang der 2000er Jahre zählte eine Studie mehr als 360 Religionsgemeinschaften in der Stadt (Grübel/Rademacher 2003: VI), wobei es neben mehr als 160 christlichen Gemeinden unterschiedlicher Konfessionen 60 muslimische und zwei jüdische Gemeinschaften sowie eine Vielzahl anderer religiöser Traditionen und neuerer spiritueller Strömungen inklusive hinduistischer, buddhistischer und ›neuheidnischer‹ Gemeinschaften gab. Es ist davon auszugehen, dass die religiöse Landschaft Berlins seit Erscheinen dieser Studie durch weiteren Zuzug von Migrant*innen aus unterschiedlichsten Weltregionen und die zunehmende Hinwendung von Stadtbewohner*innen zu kleineren spirituellen Gruppierungen in einem Prozess der stetigen weiteren religiösen Pluralisierung begriffen ist.

Während Bemühungen um interkulturelle und interreligiöse Verständigung in Berlin bis ins 17. Jahrhundert zurückzuverfolgen sind (vgl. Nützel

2017), ist insbesondere seit den Anschlägen vom 11. September 2001 eine zunehmende, teils von der Verwaltung mitangestoßene Institutionalisierung interreligiöser Zusammenarbeit in der Stadt auszumachen. Ein Dokument des Berliner Senats zählt im Jahr 2010 insgesamt 48 »Initiativen und Akteure im Dialog der Religionen in Berlin« (Der Beauftragte der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften beim Regierenden Bürgermeister von Berlin 2010), und die Webseite des Beauftragten für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften listet 2020 15 der religionsübergreifenden Arbeit verschriebene Vereine und Initiativen in der Stadt (Senatsverwaltung für Kultur und Europa). Unter diesen nimmt das Berliner Forum der Religionen aufgrund der Reichweite und Vielzahl seiner Aktivitäten eine besondere Rolle ein, weshalb es im Folgenden mit Blick auf einige die interreligiöse Zusammenarbeit in Berlin prägende affektive Dynamiken exemplarisch hervorgehoben werden soll.

Das Berliner Forum der Religionen geht auf die Initiative des ehemaligen Regierenden Bürgermeisters Berlins Klaus Wowereit zurück, der im Jahr 2011 den »Berliner Dialog der Religionen« mit dem Ziel ins Leben rief, »die zahlreichen engagierten Akteure aus den religionsübergreifenden Initiativen und Religionsgemeinschaften miteinander zu vernetzen« und ihre »Wirksamkeit in die Stadtgesellschaft hinein zu erhöhen« (Sendes/Rhein 2016). Aus einem ersten großen Treffen im Rahmen dieses Dialogs ging eine Reihe thematischer Initiativgruppen hervor, die ihre auch in den Folgejahren fortgeführte Zusammenarbeit schließlich formal stärker institutionalisieren wollten. So gründeten im Jahr 2014 rund 100 Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften und religionsübergreifender Zusammenschlüsse und spiritueller Gruppen das Berliner Forum der Religionen (Bäumer u. a. 2017: 115), das seither in Form themenspezifischer Jahreskonferenzen, zahlreicher Kooperationsveranstaltungen mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, öffentlicher Stellungnahmen und multipler Projekte seiner Initiativkreise und Arbeitsgruppen die interreligiöse Verständigung und Praxis in Berlin wesentlich mitbestimmt (Berliner Forum der Religionen 2020c).

Während sich das Berliner Forum damit als ein formal politikunabhängiger Zusammenschluss an interreligiöser Zusammenarbeit interessierter Personen etablierte, wurde es seit seiner Entstehung überwiegend durch Zuwendungen des Berliner Senats finanziert. Klaus Lederer und Hartmut Rhein demonstrierten zudem wiederholt ihre Wertschätzung des Forums durch ihre Teilnahme an den Jahreskonferenzen des Forums und Eröffnungsreden bei der jährlich stattfindenden, vom Forum mitorganisierten Langen Nacht

der Religionen.[6] Und auch inhaltliche Impulse und Wünsche des Beauftragten für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden bei der Planung der Aktivitäten des Forums berücksichtigt (Bäumer 2020). Da das Berliner Forum vom Senat mitinitiiert sowie finanziell und ideell gefördert wird, betrachten wir es als einen Zusammenschluss zur netzwerkartigen *governance* religiöser Diversität, anhand dessen wir drei affektive Aspekte der Institutionalisierung interreligiöser Zusammenarbeit beispielhaft skizzieren möchten.

Erstens will das Forum in seinem ca. 25 Mitglieder zählenden multireligiösen Leitungsgremium, dem Koordinierungskreis, sowie im von diesem zweijährlich gewählten zwei- bis dreiköpfigen Leitungsteam Ungleichgewichte bezüglich der religiösen Zugehörigkeit der Mitglieder vermeiden. Auf diese Weise sollen aus lang etablierten Machthierarchien erwachsende potenzielle Spannungen vermieden werden, etwa das Gefühl der Übervorteilung und Geringschätzung der Vertreter*innen ›paganer‹ Gemeinschaften[7] gegenüber denjenigen der großen christlichen Kirchen. Kritische Fragen der Parität betreffen zudem die praktische Arbeit des Forums in Form öffentlichkeitswirksamer Veranstaltungen. Die Eröffnungsveranstaltung der Langen Nacht der Religionen im Jahr 2019 bestand zum Beispiel maßgeblich aus einem das Publikum mitreißenden Ritual einer Berliner Candomblé-Gemeinschaft, in dessen Verlauf rund 50 in weiß gekleidete Gemeindemitglieder tanzend und singend die Treppen des Französischen Doms reinigten. Diese eine religiöse Gemeinschaft bei einer interreligiösen Veranstaltung derart in den Fokus der medialen Aufmerksamkeit an einem historisch bedeutenden Ort in der Mitte Berlins zu rücken, wurde innerhalb des Organisationsteams der Langen Nacht kontrovers diskutiert (Bäumer 2020). Besser bewährt hatte sich in den Jahren zuvor das Format einer langen weißen Tafel am selben Ort, an der sich Mitglieder unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften und Passant*innen zum Gespräch und gemeinsamen Mahl einfanden (siehe Abb. 3).

6 siehe auch http://nachtderreligionen.de (letzter Zugriff 13.10.2020).

7 Unter der Bezeichnung »Pagane Wege und Gemeinschaften« haben sich in Berlin »Vereine, Zirkel, Coven, magische Orden und Pakte« sowie »interessierte Einzelpersonen« zusammengeschlossen, die sich selbst als ›pagan‹ oder ›heidnisch‹ bezeichnen und teils gemeinsame Veranstaltungen sowie ihre Teilnahme an der Langen Nacht der Religionen organisieren (s. www.paganes-leben-berlin.de, letzter Zugriff 08.12.2020). Eine Vertreterin des Netzwerks ist Mitglied des Koordinierungskreises des Berliner Forums.



Abb. 3: Weiße Tafel der Religionen, Berlin, 8. Sept. 2018

Fotografie: Dominik Mattes

Zweitens hat die Organisation von Veranstaltungen in Zusammenarbeit mit religiösen Partnergemeinschaften unterschiedlicher politischer Positionierungen das Potenzial, affektive Spannungen zu verursachen und die Durchführung bestimmter Projekte zu erschweren. Als das Berliner Forum zum Beispiel im Rahmen des Bürgerfests zum Tag der Deutschen Einheit im Jahr 2018 über drei Tage hinweg Vertreter*innen religiöser Gemeinschaften mit Festbesucher*innen in einem interreligiösen Zelt auf der Straße des 17. Juni ins Gespräch brachte, lehnte der Vorsitzende der Islamischen Föderation in Berlin, des größten Dachverbands Berliner Moscheen, die Einladung zur Teilnahme ab. Dass mit der Stiftung des House of One, eines in Berlin Mitte entstehenden interreligiösen Bet- und Lehrhauses, zudem auch die Gülen-Bewegung, eine von ihm nicht als religiöse Gemeinschaft anerkannte und politisch abzulehnende Gruppe, als Gastgeber des Projekts fungierte, war für ihn offenbar inakzeptabel. Hingegen berichtete der Geschäftsführer des Berliner Forums, dass ein ihm bekannter Imam einer Mitgliedsmoschee der Islamischen Föderation im Gegensatz zu deren Vorsitzendem keinerlei Vorbehalte hinsichtlich der Zusammenarbeit mit Gülen-Anhänger*innen hege. Ihm zufolge müsse man immer genau differenzieren, welche Bedeutung Strukturen, Institutionen und Dachverbänden bei der spezifischen Gestaltung interreligiöser Zusammenarbeit in der Praxis tatsächlich beizumessen sei (Bäumer 2020).

Zum Dritten ist das Verhältnis des Berliner Forums zu Vertreter*innen der Berliner Landesregierung und Bezirksverwaltungen zum einen zwar durch gegenseitige Wertschätzung und das gemeinsame Interesse geprägt, interreligiöse Zusammenarbeit aktiv in die Gestaltung des städtischen Sozialraums einzubinden. Zum anderen brachen sich jedoch zum Beispiel bei einer im Jahr 2020 vom Forum mitorganisierten Diskussionsveranstaltung zu Chancen und Hürden des interreligiösen Dialogs in Berlin Mitte auch andere Gefühlslagen Bahn. Auf die abschließende Frage, was sie sich konkret vom dortigen Bezirksbürgermeister wünschten, brachten Diskussionsteilnehmer*innen tiefe Enttäuschung und Resignation in Bezug auf die Kooperation mit der Bezirksverwaltung zum Ausdruck: »Ich bin zu lange in diesem Stadtbezirk, als dass ich noch die Idee hätte, vor einem Herrn von Dassel [Bezirksbürgermeister von Berlin Mitte] einen Wunsch zu äußern, mit der Hoffnung, dass er erfüllt wird«, konstatierte der Pastor einer freikirchlichen Gemeinde und Vertreter des Zentrums für interreligiösen Dialog Berlin Moabit e.V.[8] Ebenso offenbarten zwei muslimische Gesprächsteilnehmer*innen ihren Unmut gegenüber der Lokalpolitik. Sowohl die Vertreterin des Interkulturellen Zentrums für Dialog und Bildung e.V.[9] als auch der Vertreter der gastgebenden schiitischen Al-Hassanein Moschee[10] hoben hervor, dass sie die 20 bzw. 12 Jahre lange, für ihren Stadtteil wichtige und ausschließlich ehrenamtlich geleistete Beratungs- und Verständigungsarbeit ihrer Institutionen sowie deren Engagement im interreligiösen Dialog in Berlin als von der Politik bei weitem nicht hinreichend gewürdigt betrachten. So betonte letzterer frustriert, dass seine Moschee in der gesamten Zeit ihrer Existenz in Moabit noch nie Kontakt zum Bezirksbürgermeister hatte, und er warnte vor einer Verarmung des Stadtteils angesichts der mangelnden politischen Unterstützung lokal engagierter Religionsgemeinschaften und ihrer Verdrängung in die urbane Peripherie.

Zusammenfassend werden die in diesen Beispielen zutage tretenden affektiven Spannungen bedingt (1.) durch die Wahrnehmung interner Machthierarchien; (2.) durch gegenseitige politische Ablehnung der Beteiligten; und (3.) durch den subjektiven Eindruck mangelnder Wertschätzung seitens politisch Verantwortlicher. Wie diese Beispiele verdeutlichen, sind die affektiven Untertöne bei der Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen unterschiedlich positionierten religiösen Gruppierungen sowie zwischen Religionsgemeinschaften und der (lokalen) Politik von zentraler Bedeutung, da

8 siehe auch: http://www.zidberlin.de/index.html (letzter Zugriff 15.10.2020).

9 siehe auch: http://izdb-berlin.de/ (letzter Zugriff 15.10.2020).

10 siehe auch: https://de-de.facebook.com/alhassanein.e.v/ (letzter Zugriff 15.10.2020).

sie eine in den städtischen Sozialraum hineinwirkende Gestaltung der interreligiösen Zusammenarbeit wesentlich erschweren können. So beinhaltet die Institutionalisierung religiöser Diversität im Sinne einer regulierten interreligiösen Zusammenarbeit oftmals sensible Fragen der gegenseitigen Wertschätzung und Anerkennung, und sie basiert notwendigerweise auf der Aushandlung gemeinsamer, die Partikularinteressen einzelner Akteur*innen und Institutionen übersteigender Zielvorstellungen. Weiterhin gelingt sie nur durch Formen der Zusammenarbeit, in der sich alle Beteiligten nicht instrumentalisiert fühlen und ›auf Augenhöhe‹[11] begegnen. Und schließlich kommt jenseits dieser diskursiven Problemstellungen der gleichberechtigten materiell-räumlichen Verortung der beteiligten Religionsgemeinschaften im urbanen Raum eine wichtige Rolle zu. Wie wir im folgenden Abschnitt zeigen, kommen diese Fragen gerade auch bei der Aushandlung intrareligiöser Diversität zum Tragen, die der Institutionalisierung religiöser Vielfalt in affektiver Hinsicht einen weiteren Grad der Komplexität verleiht.

4. Affektive Aushandlungen intrareligiöser Differenz am Beispiel des Islam

Die von Spielhaus und Mühe (2018) herausgegebene Studie *Islamisches Gemeindeleben in Berlin* bietet einen umfassenden Überblick über die Diversität muslimischen Alltags in der Stadt. Zahlreiche Essays, Karten, Fotos u. a. m. zeigen, wie islamische Gruppen in Berlin organisiert sind (ebd.: 10–25), welche Orte sie etabliert haben (ebd.: 43–52) und wie sie lokal und transnational – auch institutionell – vernetzt sind (ebd.: 26–29). Ebenso gibt die Studie Aufschluss über die vielfältigen Herausforderungen, mit denen Muslim*innen im Alltag konfrontiert sind. Diese reichen von islamophober Diskriminierung im urbanen Raum bis hin zum öffentlichen Diskurs über die Radikalisierung muslimischer, vor allem männlicher Jugendlicher (ebd.: 153–172). Schließlich macht die Studie deutlich, dass auch heutiges islamisches Leben in Berlin mit oft lange zurückreichenden Geschichten in der

11 Dass das Berliner Forum der Religionen Fragen der Gleichberechtigung sowohl in Bezug auf seine formale Organisation als auch auf seine inhaltliche Arbeit proaktiv angeht bzw. (wie sich am Beispiel der Eröffnung der Langen Nacht der Religionen 2019 zeigte) bei empfundenen ›Abweichungen‹ von diesem Prinzip schnell wieder nachjustiert, trägt sicher wesentlich zu seinem Erfolg bei.

Stadt verknüpft ist. So wurde die älteste, heute noch existierende Moschee in Berlin-Wilmersdorf von einem deutschen Architekten nach indischen Vorbildern geplant und von 1924 bis 1927 durch die vom Territorium des heutigen Pakistans ausgehenden Lahore-Ahmadiyya-Bewegung[12] erbaut. An diesem Ort entwickelte sich ein dynamisches Gemeindeleben, das Mitglieder der Ahmadiyya-Gemeinde ebenso umfasste wie zum Islam konvertierte Berliner Schriftsteller*innen und Künstler*innen (ebd.: 10).

Zwischen den Weltkriegen wurde – neben der Moschee in Wilmersdorf – auch das 1927 durch den syrischen Studenten Mohammed Nafi Tschelebi gegründete Islam-Institut zu einem »Treffpunkt für Muslim*innen in der Stadt« (ebd.: 10). Dieses Institut war damals im späteren Literaturhaus in der Fasanenstraße beheimatet und stellt heute eines der bedeutendsten Archive für islamisches Leben in Deutschland und weltweit dar.[13] Des Weiteren formierte sich bereits 1910 eine Gemeinde deutscher Anhänger*innen des Bektashi Sufi-Ordens[14] in Berlin, dem 1925 die Gründung des ersten deutschen »Universal Sufi«-Netzwerks als eingetragener Verein durch Schüler*innen des indischen Sufi-Lehrers Inayat Khan (1882–1927) folgte (Selim 2019). Diese zu Beginn des 20. Jahrhunderts etablierten Sufi- und Ahmadiyya-Gemeinschaften wurden damit zu frühen Vorgängern der heute in Berlin lebenden – inzwischen dominanten – islamischen (Sunni-)Gemeinden. Ihre Beispiele zeigen, dass die Geschichte des Islam in der Stadt nicht allein an der Geschichte der Gastarbeiter*innen im Nachkriegsdeutschland festgemacht werden kann. Des Weiteren machen sie deutlich, dass die – schon seit langem hochdiversen – muslimischen Gemeinden Berlins zwar Teil der gleichen Religion sind – dass religiöse Diversität, über ethnische oder kulturelle Differenzen hinaus, aber auch vielschichtige, oft sehr verschiedene Orientierungen, Zusammensetzungen und urbane Verortungen dieser verschiedenen Gemeinden beinhaltet.

Heute bestehen die größten islamischen Gemeinschaften in Berlin aus Mitgliedern mit türkischem, bosnischem und palästinischem Hintergrund. Andere, deutlich kleinere Gemeinden werden durch Muslim*innen gebildet, die (ursprünglich) aus Albanien, Iran, Pakistan, Bangladesch, Afghanistan oder Syrien kommen und die teils ebenfalls in Berlin bzw. Deutschland geboren sind. Während jedoch viele muslimische Gemeinden in der Stadt sich über die gemeinsame Sprache und geteilte kulturelle Hintergründe identifizieren, ist

12 Nach Woking (bei London) war Berlin der zweite Zielort der europäischen Mission der Bewegung.

13 Das Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland Stiftung e.V. ist seit 1981 in Soest angesiedelt.

14 Ein im 13. Jahrhundert in Anatolien (Türkei) gegründeter Sufi-Orden.

der ›Migrationshintergrund‹ *alleine* nicht ausschlaggebend für ihre Gemeinschaftsbildung. Zugehörigkeit zu diesen Gemeinden entsteht ebenso über spezifische Formen religiösen Wissens und religiöser Praxis, die die Bezugnahme auf unterschiedliche Quellen islamischer Autorität ebenso beinhaltet wie die damit verbundenen theologischen Traditionen. So rekurrieren zum Beispiel Schia-Muslim*innen in Berlin – unabhängig von ihren kulturellen oder ethnischen Hintergründen – auf geteilte religiöse Geschichten und Ereignisse und führen gemeinsame Trauerrituale in der Stadt durch. Ebenso ziehen Sufi-Gemeinden durch ihre Bezugnahme auf spezifische mythische Persönlichkeiten und diverse religiöse Orientierungen jeweils neue Anhänger*innen mit unterschiedlichen nationalen und ethnischen Hintergründen an (Selim 2019).

Eine wachsende Anzahl von Moscheen, Gebetsräumen, Prozessionen, Gemeindeversammlungen und zivilgesellschaftlichen Initiativen ist Zeichen für die zunehmende – auch materielle – Präsenz diversen muslimischen Lebens in Berlin. 2018 ging die Studie von Spielhaus und Mühe (2018: 13) von etwa sieben offiziellen Moscheegebäuden und etwa 92 für diesen Zweck konvertierten Gebetsräumen in der Stadt aus. Gleichzeitig gibt es zahlreiche weitere provisorische Räume und Orte in Wohnhäusern, die Gemeinden für Gebete und andere Zusammenkünfte nutzen und die keinen Eingang in die offiziellen Statistiken und Verzeichnisse finden. Der Zugang zu fest etablierten religiösen Versammlungsorten variiert dabei zwischen verschiedenen muslimischen Gemeinden. Schia-Anhänger*innen – deren Zahl deutlich kleiner ist als die der Sunni-Muslim*innen in Berlin – teilen sich Gebetsräume oft aus rein pragmatischen Gründen – wenngleich sie oft divergierende Sprachhintergründe wie Arabisch, Farsi, Panjabi, Hazarvi u. a. m. haben. Solche Gemeinschaften kompensieren ihre historische Abwesenheit in der Stadt – die im markanten Gegensatz zu ihren lang etablierten Schreinen, heiligen Landschaften und Pilgerrouten an anderen Orten der Welt steht – zudem durch Rituale und Prozessionen im urbanen Raum. Insbesondere im Zusammenhang rezenter Fluchtdynamiken nach Deutschland ist in den letzten Jahren zum Beispiel die jährliche Aschura-Prozession zu einem zentralen Ereignis für Schia-Muslim*innen geworden. Diese Prozession wird heute auch in Neukölln veranstaltet und zieht Anhänger*innen unterschiedlicher ethnischer Hintergründe – aus Iran, Pakistan, Libanon und Palästina – an.

Diese konzertierte Demonstration religiöser Zugehörigkeit im öffentlichen Raum (vgl. Garbin 2013) ist dabei nicht nur für die Teilnehmer*innen selbst eine stark affektiv aufgeladene Erfahrung, die durch spezifische Symbole, Kleidung und Gebete unterstrichen wird. Auch rufen solche Prozessionen – ebenso

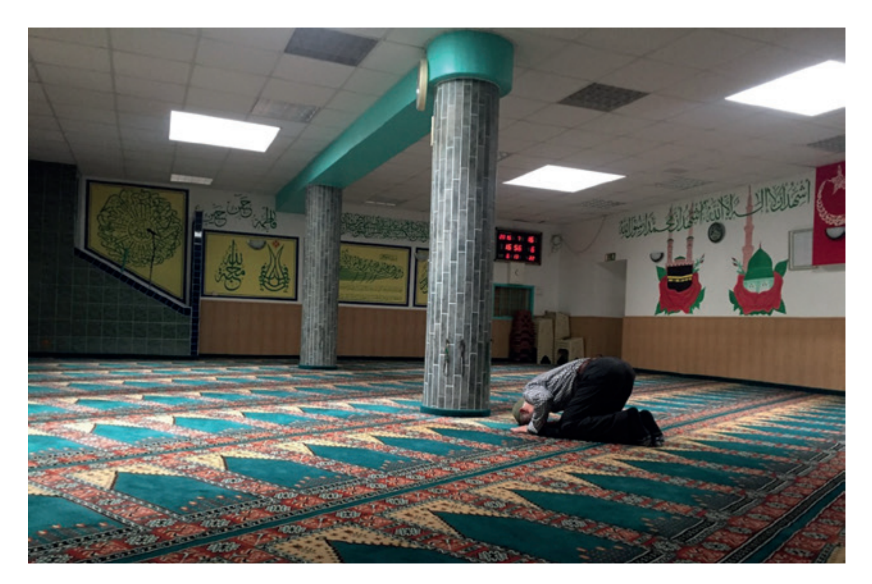


Abb. 4: Ein Mann betet in einer ehemaligen ›Hinterhofmoschee‹, Berlin, Juli 2016

Fotografie: Omar Kasmani

wie die Neuerrichtung islamischer Bauten oder die Umwandlung von bestehenden (säkularen und nicht-säkularen) Orten zu religiösen Zwecken – regelmäßig öffentliche Abwehrreaktionen und Befürchtungen hervor. Laut einer Studie im Auftrag des Berliner Senats für Integration und Migration führt der Wunsch muslimischer Gemeinden nach sichtbare(re)n Moschee- und Gebetsräumen oft zu Konflikten beispielsweise »mit Bewohnern des Stadtteils, in dem [eine] Moschee gebaut werden soll« (Häußermann 2006: 86) – ebenso wie zu Kompromissen zur Konfliktvermeidung in Bezug auf die Größe, die konkrete Lage und das äußere Erscheinungsbild dieser Orte (ebd.: 85–87, siehe Abb. 4). Ebenso ist die Durchführung öffentlicher Rituale in der Stadt mit komplexen bürokratischen und organisatorischen Prozessen verbunden. Nicht nur benötigen diese Rituale eine behördliche Genehmigung und die Bereitstellung polizeilicher Begleitung, sondern oft auch langwierige Abstimmungsprozesse unter den teilnehmenden Sub-Gruppierungen und deren jeweiligen Interessen.[15]

15 So geht zum Beispiel der Aschura-Prozession, die gemeinsam von mehreren Schia-Gruppen organisiert wird, welche unterschiedlichen Moscheegemeinden angehören oder sich eine Moschee teilen, intensive Koordinations- und Verhandlungsarbeit zwischen den involvierten Akteur*innen und Institutionen mit teils stark divergierenden historischen und politischen Hintergründen voraus.

Ebenso bedeutsam für das urbane Zusammenleben wie die öffentlich durchgeführten Rituale sind aber auch die religiösen Aktivitäten muslimischer Gemeinden in Privaträumen. Obwohl solche Rituale oft hinter geschlossenen Türen oder an provisorisch errichteten Orten in Wohnhäusern stattfinden, nehmen sie dennoch Bezug auf religiös konnotierte Orte in der Stadt, die nicht immer materiell sichtbar sind (Dilger u. a. 2018; Mattes u. a. 2019; vgl. auch Werbner 1996).[16] In der Tat übersehen Studien und Berichte zu religiöser Diversität im urbanen Raum, die sich allein auf deren räumlich-materielle Manifestationen beziehen, oft diejenigen Formen religiösen Ausdrucks »that are spatially unstable, unfixed, evanescent or ephemeral« (Burchardt/Westendorp 2018: 165). Die in die Innenräume der Stadt verlagerten Rituale entziehen sich dem normativen Verständnis von Behörden, wie religiöse Sichtbarkeit im urbanen Raum aussehen soll, und damit den Versuchen staatlicher Institutionen, Religion regier- und kontrollierbar zu machen (Kasmani 2017). Dieser Aspekt ist umso relevanter, da migrantische Religionen – und vor allem der Islam – aktuell gefordert sind, ihre Präsenz in der Gesellschaft an den bestehenden Normen auszurichten – und verborgene, oder *anders*-sichtbare Formen religiösen Lebens regelmäßig zum Gegenstand öffentlichen Verdachts und Unbehagens werden (Kasmani 2021). Dieses Unbehagen spiegelt sich auch im medialen Diskurs darüber wider, welche Gefahr die Herausbildung unterschiedlicher, kultur- oder religionsbezogener sogenannter Parallelgesellschaften für den gesellschaftlichen Zusammenhalt mit sich bringt (vgl. Schiffauer 2008).

Die intrareligiöse Diversität, wie wir sie hier am Beispiel des Islam in Berlin aufgezeigt haben, birgt für Projekte des Regierens religiöser Vielfalt damit vielfältige Herausforderungen. Zum einen folgt aus der Existenz unterschiedlichster muslimischer Gemeinschaften in der Stadt nicht automatisch, dass diese miteinander in Beziehung stehen oder überhaupt voneinander wissen (wollen). So distanzieren sich z. B. Alevis aus der Türkei oder vor Verfolgung in Pakistan geflohene Ahmaddiya-Muslim*innen auch im Kontext der Migration weiterhin von dominanten – von ihnen teils geächteten – muslimischen (Sunni- und anderen) Gemeinschaften. Zum anderen haben verschiedene religiöse Communities nicht nur je spezifische Geschichten und Traditionen, sondern oft auch divergierende Vorstellungen von ihrer

16 Sufi-Rituale wie zum Beispiel *Zikr* sakralisieren Orte und Umgebungen migrantischer religiöser Praxis durch die gemeinsame Performanz der meditativen Erinnerung an Gott und der Anrufung und Heraufbeschwörung verehrter Heiliger und übernatürlicher spiritueller Geistwesen. Sie können daher nach Burchardt and Becci (2013) als »verborgene religiöse Topographien« (*hidden religious topographies*) bezeichnet werden.

Zukunft in Deutschland bzw. Berlin. So unterscheiden sich muslimische Gemeinden in der Stadt voneinander hinsichtlich ihrer jeweiligen Beziehungen zu staatlichen Institutionen und Initiativen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Auch implizieren rituelle Angelegenheiten und zivilgesellschaftliches Engagement in diesem Kontext oft spezifische Aushandlungsprozesse mit religiösen Akteur*innen, Netzwerken und Organisationen weit über Berlin hinaus (Dilger u. a. 2018). Schließlich führen intrareligiöse Komplexität und Diversität in Migrationszusammenhängen – aus Sicht staatlicher und zivilgesellschaftlicher interreligiöser Initiativen – oft unweigerlich zu Dynamiken der Exklusion bzw. *selektiven* Inklusion. So werden bestimmte muslimische Gruppen im Streben dominanter Teile der muslimischen Bevölkerung nach öffentlicher Repräsentation nicht nur oft übergangen, was auch innerhalb der vielfältigen Gemeinschaft von Muslim*innen zu affektiven Verwerfungen führt. Auch können einzelne Gruppen sich aus eigenen Stücken nur punktuell an Projekten, Veranstaltungen und Initiativen zur Institutionalisierung religiöser Vielfalt beteiligen – oder aber eine solche Beteiligung explizit ablehnen, um hierüber ihre Unabhängigkeit zu bewahren.

5. Konklusion

Die gegenwärtigen Tendenzen der Institutionalisierung – und damit der Regulierung und Einhegung – religiöser Diversität in Berlin sind untrennbar mit rezenteren gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen auf nationaler und europäischer Ebene verbunden, die religiöse Vielfalt zunehmend zum Objekt staatlicher und kommunaler *governance* gemacht haben. Diese Prozesse führten zunächst zu einem verstärkten Interesse seitens politischer Akteur*innen an der Kartierung pluraler religiöser Landschaften (vgl. Griera 2018), um überhaupt einen Überblick über die Art und das Ausmaß religiöser Vielfalt zu gewinnen, und, in einem zweiten Schritt, an der produktiven Einbindung der vorhandenen Religionsgemeinschaften in die aktive Gestaltung des urbanen Sozialraums und des gesellschaftlichen Miteinanders.

Wie wir in diesem Beitrag gezeigt haben, werden damit einhergehende Bemühungen beteiligter staatlicher sowie nichtstaatlicher Akteur*innen um die Etablierung interreligiöser Projekte, Netzwerke und Initiativen von spezifischen affektiven Dynamiken geprägt. Während allein der Begriff der Diversität im Diskurs über religiöse Vielfalt bereits – im positiven wie im negativen

Sinn – affektiv konnotiert sein kann, wurde anhand des Beispiels des Berliner Forums der Religionen deutlich, dass der Umgang mit Diversität in der Praxis nicht minder affektiv grundiert ist. Komplexe Gemengelagen religiöser Überzeugungen, normativer Wertvorstellungen sowie politischer Positionierungen und Sensibilitäten müssen navigiert und miteinander verhandelt werden. Fragen der In- und Exklusion, oder aber der ausgewogenen Beteiligung entsprechender Akteur*innen, sind dabei von entscheidender Bedeutung. Und auch das genuine Interesse einzelner Religionsgemeinschaften und politischer Vertreter*innen an interreligiöser Verständigung im Gegensatz zu deren Instrumentalisierung im Sinne jeweiliger Partikularinteressen (vgl. Tezcan 2006) ist in affektiver Hinsicht essentiell für die nachhaltige und politisch-gesellschaftlich wirksame Institutionalisierung interreligiöser Zusammenarbeit.

Anhand der vielfältig konstituierten Landschaft muslimischer Gemeinschaften in Berlin haben wir weiterhin aufgezeigt, dass neben der interreligiösen auch die intrareligiöse Diversität erhebliche affektive Herausforderungen bei der *governance* religiöser Vielfalt im urbanen Raum mit sich bringt. Dabei spielen unterschiedliche historische Verläufe der Ankunft und Etablierung spezifischer migrantischer Religionsgemeinschaften in Deutschland und Berlin ebenso eine Rolle wie deren politische Positionierung und ihre, teils sehr ungleichen, Möglichkeiten der materiell-räumlichen Verortung – und damit einhergehend des Sichtbarwerdens – im öffentlichen Raum. Dass es für staatliche und kommunale interreligiöse Initiativen dabei unmöglich sein wird, diese religiöse Diversität unter zwangsweise begrenzten institutionellen Möglichkeiten repräsentativ abzubilden, ist plausibel. Gleichzeitig verweist das Beispiel des hochdiversen islamischen Gemeindelebens in Berlin, das auch auf andere religiöse und urbane Kontexte ausgedehnt werden könnte, auf die affektiven und strukturellen Vielschichtigkeiten multireligiöser Lebenszusammenhänge im urbanen Deutschland, denen aus unserer Sicht in Zukunft stärkere Beachtung bei der Institutionalisierung religiöser Vielfalt geschenkt werden sollte.

Nicht nur spielen in diesem Zusammenhang die Institutionalisierung des interreligiösen Dialogs prägenden affektiven Dispositionen auf der Ebene beteiligter individueller Akteur*innen und Initiativen eine Rolle. Vielmehr gilt es – sowohl auf politischer Ebene als auch mit Blick auf aktuelle Forschungen – die affektiven Erfahrungen und Dispositionen *aller* Akteur*innen in den jeweiligen lokalen (stadt-)politischen und gesellschaftlichen Konstellationen über verschiedene Organisationsebenen hinweg in den Blick zu nehmen und sie sowohl in ihrer Existenz als auch den von ihnen artikulierten

(sozialen, kulturellen, materiellen) Bedarfen explizit anzuerkennen und zu unterstützen. Aus unserer Sicht ist es dabei selbstverständlich, dass emanzipative Bestrebungen und affektive Ausdrucksformen religiöser Akteur*innen immer dann an Grenzen stoßen (und auch nicht unterstützt werden können), wenn sie die Grundrechte anderer religiöser (oder säkularer) Gruppen verletzen bzw. sie nicht länger mit dem Grundgesetz vereinbar sind. Dennoch bedeutet Institutionalisierung religiöser Vielfalt in einer postmigrantischen Gesellschaft (Foroutan 2015; vgl. auch die Einleitung von Dilger und Warstat zu diesem Band) zuallererst immer auch den Blick auf das breite Panorama affektiver religiöser Diversität in einer Stadt wie Berlin, der einerseits den über den spezifischen urbanen Raum hinausgehenden temporalen, geographischen und politischen Verknüpfungen Rechnung trägt und andererseits die innere Vielschichtigkeit des Phänomens auch jenseits öffentlich geförderter Initiativen berücksichtigt.

Literatur

Bader, Veit (2007), *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity,* Amsterdam.

Bäumer, Michael/Kaur, Ranjit Paul/Kreutziger-Herr, Annette/Thaler, Haladhara (2017), »Berliner Forum der Religionen«, in: Berliner Forum der Religionen (Hg.), *Jeder nach seiner Façon. Vielfalt und Begegnung der Religionen in Berlin*, Berlin, S. 114–115.

Bäumer, Michael (2020), Interview am 30. September 2020.

Der Beauftragte der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften beim Regierenden Bürgermeister von Berlin (Hg.) (2010), *Initiativen und Akteure im Dialog der Religionen in Berlin,* Berlin.

Die Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (2002*), 5. Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen über die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin/Bonn, https://www.bundesregierung.de/resource/blob/975292/733038/caf39b327663140d63d32946b9a488da/5-auslaenderbericht-download-ba-ib-data.pdf?download=1 (letzter Zugriff 15.12.2020).

Berger, Peter (2014), *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlin.

Berliner Forum der Religionen (2020a), *Über uns*, https://www.berliner-forum-religionen.de/ueber-uns-3/ (letzter Zugriff 23.09.2020).

— (2020b), »Berliner Forum der Religionen sieht durch das Berliner Neutralitätsgesetz die Religionsfreiheit gefährdet«, in: *openPR*, 24. August, https://www.openpr.de/news/1098169/Berliner-Forum-der-Religionen-sieht-durch-das-Ber

liner-Neutralitaetsgesetz-die-Religionsfreiheit-gefaehrdet.html (letzter Zugriff 24.09.2020).

— (2020c), *Projekte*, https://www.berliner-forum-religionen.de/aktuelle-projekte-und-arbeitsgruppen/ (letzter Zugriff 13.10.2020).

Berliner Zeitung (2019), »Greifswalder Straße in Weißensee: Frau mit Kopftuch beleidigt und in Bauch getreten«, in: *Berliner Zeitung*, 15. April, https://www.berliner-zeitung.de/mensch-metropole/greifswalder-strasse-in-weissensee-frau-mit-kopftuch-beleidigt-und-in-den-bauch-getreten-li.56136 (letzter Zugriff 29.10.2020).

Bezirksamt Charlottenburg-Wilmersdorf (2020), *Interreligiöser Dialog Charlottenburg-Wilmersdorf*, https://www.berlin.de/ba-charlottenburg-wilmersdorf/verwaltung/beauftragte/integration/der-interreligioese-dialog-charlottenburg-wilmersdorf-779406.php (letzter Zugriff 23.09.2020).

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (BMI) (2020), *Körperschaftsstatus*, https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/koerperschaftsstatus/koerperschaftsstatus-node.html (letzter Zugriff 29.10.2020).

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat/Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2019), *»Moscheen für Integration«. Das Wichtigste auf einen Blick*, https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Presse/191115-moscheen-fuer-integration-auf-einen-blick.pdf?__blob=publicationFile&v=3 (letzter Zugriff 29.10.2020).

Die Bundesregierung (2007), *Der Nationale Integrationsplan*, Berlin, https://www.bundesregierung.de/resource/blob/975226/441038/acdb01cb90b28205d452c83d2fde84a2/2007-08-30-nationaler-integrationsplan-data.pdf?download=1 (letzter Zugriff 05.10.2020).

Burchardt, Marian/Becci, Irene (2013), »Introduction. Religion takes Place. Producing Urban Locality«, in: Dies./Casanova, José (Hg.), *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*. Leiden, S. 1–21.

Burchardt, Marian (2018), »Governing Religious Identities. Law and Legibility in Neoliberalism«, in: *Religion*, Jg. 48, H. 3, S. 436–452.

Burchardt, Marian/Westendorp, Mariske (2018), »The Im-materiality of Urban Religion. Towards an Ethnography of Urban Religious Aspirations«, in: *Culture and Religion*, Jg. 19, H. 2, S. 160–176.

Cesari, Jocelyn (2010), »Securitization of Islam in Europe«, in: Cesari, Jocelyn, (Hg.), *Muslims in the West after 9/11,* London u. a., S. 9–27.

Dick, Eva/Nagel, Alexander-Kenneth (2017), »Local Interfaith Networks in Urban Integration Politics. Religious Communities between Innovation and Cooptation«, in: Hegner, Victoria/Margry, Peter (Hg.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, New York, S. 27–45.

Deutsche Islam Konferenz (DIK) (2020), *Ziele*, https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Ziele/ziele_node.html;jsessionid=C3EA6615DF5888BD7880075EFCF36722.internet571 (letzter Zugriff 05.10.2020).

Dilger, Hansjörg/Kasmani, Omar/Mattes, Dominik (2018), »Spatialities of Belonging. Affective Place-making among Diasporic Neo-Pentecostal and Sufi groups in Berlin's Cityscape«, in: Röttger-Rössler, Birgitt/Slaby, Jan (Hg.), *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*, Abingdon/New York, S. 93–114.

Foroutan, Naika (2015), »Die postmigrantische Gesellschaft«, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Die Einheit der Verschiedenen. Integration in der postmigrantischen Gesellschaft*, https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/205183/integration-in-der-postmigrantischen-gesellschaft (letzter Zugriff 30.10.2020).

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) (2020), R*eligionszugehörigkeiten 2019*, https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2019 (letzter Zugriff 18.12.2020).

Garbin, David (2013), »The Visibility and Invisibility of Migrant Faith in the City. Diaspora Religion and the Politics of Emplacement of Afro-Christian Churches«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Jg. 39, H. 5, S. 677–696.

Griera, Mar (2008), »Defining Religion. New Patterns of Political Governance in Catalonia and Spain«, in: *Eurostudia*, Jg. 4, H. 1.

— (2016), »The Governance of Religious Diversity in Stateless Nations. The Case of Catalonia«, in: *Religion, State & Society*, Jg. 44, H. 1, S. 13–31.

— (2018), »Counting and Mapping Religious Diversity. Methodological Challenges, Unintended Consequences, and Political Implications«, in: Kühle, Lene/Hoverd, William/Borup, Jørn (Hg.), *The Critical Analysis of Religious Diversity*, Leiden, S. 41–62.

Grübel, Nils/Rademacher, Stefan (Hg.) (2003), *Religion in Berlin. Ein Handbuch*, Berlin.

Häußermann, Hartmut (2006), »Umkämpfte Symbole. Moscheen in der christlichen Stadt«, in: Spielhaus, Riem/Färber, Alexa (Hg.), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin, S. 85–87.

Hofmann, Laura (2019), »Rabbiner antisemitisch beleidigt und bespuckt«, in: *Der Tagesspiegel*, 31. Juli, https://www.tagesspiegel.de/berlin/polizei-justiz/angriff-in-berlin-wilmersdorf-rabbiner-antisemitisch-beleidigt-und-bespuckt/24856340.html (letzter Zugriff 29.10.2020).

Hurd, Elizabeth (2010), »The Global Securitization of Religion«, in: *Social Science Research Council blog*, https://tif.ssrc.org/2010/03/23/global-securitization/ (letzter Zugriff 28.09.2020).

Jethro, Duane (2020), »Cross and Cupola. Religious Matters at the Berlin Stadtschloss«, in: *Religious Matters Blog*. https://religiousmatters.nl/cross-and-cupola-religious-matters-at-the-berlin-stadtschloss/ (letzter Zugriff 29.10.2020).

Kasmani, Omar (2017), »Audible Specters. The Sticky Shia Sonics of Sehwan«, in: *History of Emotions. Insights into Research*, Oktober 2017, https://pure.mpg.de/rest/items/item_2348774_7/component/file_2490732/content (letzter Zugriff 30.10.2020).

— (2021), »Feeling Sufis. An Essay on Intimate Religion in Berlin«, in: Bramadat, Paul/Griera, Mar/Burchardt, Marian/Martínez-Ariño, Julia (Hg.), *Urban Religious Events. Public Spirituality in Contested Spaces*, New York (im Erscheinen).

Kaya, Ayhan (2009), *Migration and Integration. The Age of Securitizatio*n, Basingstone.
Keenan, John (2016), »Where is the World's most ›Godless‹ City?«, in: *Guardian*, 7. Dezember, https://www.theguardian.com/cities/2016/dec/07/where-world-godless-city-religion-atheist (letzter Zugriff 29.10.2020).
Lanz, Stefan (2013), »Assembling Global Prayers in the City. An Attempt to Repopulate Urban Theory with Religion«, in: Ders./Becker, Jochen/Klingan, Katrin/Wildner, Kathrin (Hg.), *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich, S. 16–46.
Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (2016), »Religionspolitik in Deutschland. Ein Politikbereich gewinnt neue Konturen. Einleitung«, in: Liedhegener, Antonius/Pickel, Gert (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden, S. 3–22.
Lutz-Bachmann, Matthias (2015), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/M.
Martikainen, Tuomas (2013), »Multilevel and Pluricentric Network Governance of Religion«, in: Ders./Gauthier, François (Hg.), *Religion in the Neoliberal Age. Political Economy and Modes of Governance*. Surrey/Burlington, S. 129–142.
Martínez-Ariño, Julia (2018), »Conceptualising the Role of Cities in the Governance of Religious Diversity in Europe«, in: *Current Sociology*, Jg. 66, H. 5, S. 810–827.
Mattes, Dominik/Kasmani, Omar/Dilger, Hansjörg (2019), »›All Eyes Closed‹. Dis/sensing in Comparative Fieldwork on Affective-Religious Experiences«, in: Kahl, Antje (Hg.), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies.* Abingdon/New York, S. 265–278.
Nagel, Alexander-Kenneth (2013), »Interreligiöser Dialog zwischen Begegnung und Beherrschung. Zur Governance religiöser Vielfalt in interreligiösen Aktivitäten«, in: Pries, Ludger (Hg.), *Zusammenhalt durch Vielfalt? Bindungskräfte der Vergesellschaftung im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden, S. 233–249.
— (2016), »Religious Pluralization and Interfaith Activism in Germany«, in: *Studies in Interreligious Dialogue*, Jg. 25, H. 2, S. 199–221.
— (2017), »Migration und religiöse Pluralisierung in Deutschland«, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Jg. 58, S. 67–90.
Nützel, Gerdi (2017), »Historische Entwicklung der religiösen Vielfalt in und um Berlin«, in: Berliner Forum der Religionen (Hg.), *Jeder nach seiner Façon. Vielfalt und Begegnung der Religionen in Berlin*. Berlin: Berliner Forum der Religionen, S. 24–30.
Pickel, Gert (2018), »Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung. Entwicklung der Religiosität in Deutschland und ihre politischen Implikationen«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Jg. 2018, H. 28/29, https://www.bpb.de/apuz/272103/entwicklung-der-religiositaet-in-deutschland-und-ihre-politischen-implikationen?p=all (letzter Zugriff 05.10.2020).
von Poser, Anita /Williamowski, Edda (2020), »The Power of Shared Embodiment. Renegotiating Non/belonging and In/exclusion in an Ephemeral Community of Care«, in: *Culture, Medicine, and Psychiatry*, Jg. 44, S. 610–628.

Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst (REMID) e.V., *Religionen & Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland. Mitgliederzahlen,* https://www.remid.de/info_zahlen/ (letzter Zugriff 18.12.2020).

Rhein, Hartmut (2017), »Grußwort«, in: Berliner Forum der Religionen (Hg.), *Jeder nach seiner Façon. Vielfalt und Begegnung der Religionen in Berlin*, Berlin, S. 14–15.

von Scheve, Christian /Ural, Nur Yasemin (2019), »Affective Dynamics of Conflicts between Religious Practice and Secular Self-understanding. Insights from the Male Circumcision and ›Burkini‹ Debates«, in: Patulny, Roger/Bellocchi, Alberto/Olson, Rebecca E./Khorana, Sukhmani/McKenzie, Jordan/Peterie, Michelle (Hg.), *Emotions in Late Modernity*, London/New York, S. 297–310.

Senatsverwaltung für Kultur und Europa, *Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Berlin*, https://www.berlin.de/sen/kulteu/religion-und-weltanschauung/artikel.101987.php (letzter Zugriff 08.10.2020).

Schiffauer, Werner (2008), *Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz*, Bielefeld.

Selim, Nasima (2019), *Learning the Ways of the Heart in Berlin. Sufism, Anthropology, and the Post-Secular Condition*, PhD diss., Freie Universität Berlin.

Sendes, Anika/Rhein, Hartmut (2016), »Entstehungsgeschichte des ›Berliner Forums der Religionen‹«, in: Berliner Forum der Religionen (Hg.), *Interreligiöser Stadtplan*, Berlin, S. 13–15.

Spielhaus, Riem/Mühe, Nina (Hg.) (2018), *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Erlangen.

Tezcan, Levent (2012), *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz.

— (2006), »Interreligiöser Dialog und politische Religion«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Jg. 2006, H. 28/29, https://www.bpb.de/apuz/29643/interreligioeser-dialog-und-politische-religionen?p=all (letzter Zugriff 29.20.2020).

Tietze, Nikola (2007), »Local Authorities and Inter-faith Dialogue in Germany«, in: Council of Europe (Hg.), *Gods in the City. Intercultural and Inter-Religious Dialogue at Local Level*, Strasbourg Cedex, S. 127–146.

Topçu, Canan (2018), »Was deutsche Muslime wollen sollen«, in: *Zeit Online*, 20. Juli 2018, https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-07/islamkonferenz-innenministerium-deutsche-muslime-probleme/komplettansicht (letzter Zugriff 29.10.2020).

Weller, Paul (2013), »Interreligious Cooperation«, in: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford, S. 365–389.

Werbner, Pnina (1996), »Stamping the Earth with the Name of Allah. Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims«, in: *Cultural Anthropology,* Jg. 11, H. 3, S. 309–338.

Willems, Ulrich (2018), »Stiefkind Religionspolitik«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Jg. 2018, H. 28/29, https://www.bpb.de/apuz/272099/stiefkind-religionspolitik?p=all#fr-footnode21 (letzter Zugriff 05.10.2020).

Koloniale Diversität: Die affektiven Regierungsmodi des Liberalismus am Beispiel des Humboldt Forums

Paola Ivanov, Jonas Bens

Am 2. Juli 2002 beschloss eine Mehrheit der Abgeordneten im Deutschen Bundestag, in der Mitte Berlins eine Rekonstruktion des im zweiten Weltkrieg zerstörten Preußischen Schlosses bauen zu lassen (Deutscher Bundestag 2002). Auf Grundlage des Berichts einer internationalen Expert*innenkommission sollte im rekonstruierten Berliner Schloss »ein neuartiges Konzept für das 21. Jahrhundert« entstehen, ein »Ort des Dialogs, der bürgerschaftlichen Teilhabe und der gleichrangingen Zeitgenossenschaft der Weltkulturen«.[1] In diesem »Humboldt Forum« sollten vor allem »außereuropäische« Objekte ausgestellt werden, die bis dahin im Ethnologischen Museum und im Museum für Asiatische Kunst der Staatlichen Museen zu Berlin im Standort Dahlem im Südwesten der Stadt aufbewahrt wurden. Die Formulierung der »gleichrangingen Zeitgenossenschaft der Weltkulturen« atmete den Geist der auf die späten 1980er und die 1990er Jahre zurückgehenden Globalisierungsdebatte, die noch von der optimistischen Vision geleitet war, dass weltumspannende Bewegungen von Menschen, Ideen und Waren eine zunehmende globale Gleichheit und einen neuartigen Kosmopolitismus stiften würden (Beck 2004). Innerhalb dieser neuen globalen Weltgesellschaft suchte die wiedervereinte »Berliner Republik«, ihren Platz auch kulturell zu behaupten.

Befürworter*innen der Idee eines Museums für »außereuropäische Kulturen« im rekonstruierten Berliner Stadtschloss hoben zu dieser Zeit hervor, dass Deutschland sich mit diesem Projekt positiv auf den preußisch geprägten Kosmopolitismus des 19. Jahrhunderts beziehe, wie er von den Gebrüdern Wilhelm und Alexander von Humboldt verkörpert werde. Die Kunsthistoriker Horst Bredekamp und Peter-Klaus Schuster, selbst Berater der genannten Expert*innenkommission des Bundestages (2002), beschrieben das ideelle Erbe der Humboldts als einen »antikolonialen Universalismus«, der mehrere

1 Empfehlungen und Abstimmungen der Expertenkommission, 19.11.2001. Dokumentiert in Bredekamp und Schuster (2016a, 307).

progressive Traditionen einschließe: »die zähe und erbitterte Kritik des Autoritarismus, die Verteidigung einer autonomen Kultur und Wissenschaft gegenüber den imperialen Vorgaben der Politik, die Subversion der Macht durch Literatur, Musik und Kunst« (2016b: 15–16). Das Humboldt Forum knüpfe damit, so die Autoren, »an den emphatischen, kritischen und permanent in Bewegung befindlichen Universalismus an, ohne den eine sich nicht zerstörende Welt undenkbar ist« (ebd.: 16). Dieser Rückgriff auf ein vermeintlich fortschrittliches preußisches Berlin wird allerdings durch eine massive restaurative architektonische Intervention erreicht: den Wiederaufbau des Schlosses. Dass dadurch die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts – das heißt, insbesondere Nationalsozialismus, die darauf folgende deutsche Teilung und deren politische Folgen – wenn nicht verschleiert, so doch aus dem Stadtbild verdrängt werden sollte, ist bereits in Feuilletons wie auch in wissenschaftlichen Werken mehrfach hervorgehoben worden (Bose 2016).

Fast zwanzig Jahre später – zu der Zeit, in der dieser Essay entsteht – ist das Humboldt Forum gerade digital teileröffnet worden. Die politische Lage hat sich gegenüber den frühen 2000er Jahren verändert. Inzwischen ist die Idee des Humboldt Forums aufgrund der kolonialen Kontexte, aus denen ein Großteil der »außereuropäischen« Sammlungen stammt, massiv unter Druck geraten. Seit der Ankündigung des offiziellen Baubeginns im Jahr 2013 haben postkoloniale und dekoloniale Initiativen, in denen sich Aktivist*innen, Wissenschaftler*innen und Künstler*innen organisieren, vehemente Kritik gegen das Projekt erhoben. Eine von der Gruppe No Humboldt21! initiierte Petition für ein Moratorium etwa, die von zahlreichen zivilgesellschaftlichen und künstlerischen Initiativen unterschrieben wurde, prangerte das Humboldt Forum als restauratives Projekt an, das durch die exotisierende Zurschaustellung von »Beutekunst und kolonialem Raubgut« den deutschen Kolonialismus rehabilitiere und die Diskriminierung des/der vermeintlich »Fremden« weiterführe.[2]

In der Folgezeit haben öffentlichkeitswirksame Demonstrationen stattgefunden, bei denen die Initiative Berlin Postkolonial eine führende Rolle spielte,[3] sowie eine Reihe künstlerischer Projekte wie diejenigen im experimentellen Kunstraum SAVVY Contemporary oder die von Artefakte//

2 Vergleiche dazu die grundlegende Resolution von »No Humboldt21!«. Online abrufbar unter: https://www.no-humboldt21.de/resolution/ (letzter Zugriff: 06.01.2021).

3 Postkoloniale Initiativen, die unter anderem die Dekolonisierung der Geschichtsschreibung und des öffentlichen Stadtbildes – etwa durch die Umbenennung von Straßen – anstreben, haben sich deutschlandweit seit dem Beginn des neuen Millenniums gegründet, etwa Berlin Postkolonial im Jahr 2007 (siehe Friedrichs/Jana 2018).

anti-humboldt und AFROTAK TV cyberNomads realisierte Wanderausstellung »Anti-Humboldt-Box«.[4] Dort wurde in streitbarem, stark affektiv beladenem Ton der Kolonialismus und dessen Verdrängung aus dem deutschen und europäischen Geschichtsbewusstsein thematisiert und in diesem Zusammenhang auch die Präsentation der »außereuropäischen« Sammlungen im Humboldt Forum angegriffen.

Größere bürgerliche Medien haben die Problematik der Präsentation von »Raubkunst« und die von den postkolonialen und dekolonialen Initiativen aufgeworfene Frage nach deren Restitution seitdem aufgegriffen, gleichzeitig aber weniger auf die von den postkolonialen und dekolonialen Initiativen stark gemachte systemische Kritik abgehoben. Besonders medienwirksam war dabei der Aufsehen erregende Austritt der Kunsthistorikerin Bénédicte Savoy aus dem Expert*innengremium des Humboldt Forums, den diese ausführlich in einem Interview in der Süddeutschen Zeitung begründete (Häntzschel 2017). Nicht zuletzt Savoy hat diesen Themen eine breite öffentliche Resonanz verschafft, die bis zur Gegenwart andauert.[5] Die regierenden Parteien haben diese verstärkte öffentliche Aufmerksamkeit aufgegriffen und die Notwendigkeit der »Aufarbeitung des Kolonialismus« und der »Aufarbeitung der Provenienzen von Kulturgut aus kolonialem Erbe in Museen und Sammlungen« zum Gegenstand des Koalitionsvertrages von CDU/CSU und SPD im Jahr 2018 gemacht (Deutscher Bundestag 2018). Im folgenden Jahr verabschiedete die Kultusministerkonferenz ebenfalls ein Papier zum »Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten« (Kultusministerkonferenz 2019).

Im Gegensatz zu den frühen 2000er Jahren hat die »Zeitgenossenschaft der Weltkulturen« aus den ersten Dekaden der Globalisierungsdiskussion

4 Vgl. etwa das Projekt »Colonial Neighbours« von SAVVY Contemporary (https://www.savvy-contemporary.com/en/pillars/colonial-neighbours/, zuletzt aufgerufen am 06.01.2021); zur Anti-Humboldt Box siehe https://www.no-humboldt21.de/anti-humboldt-box/, zuletzt aufgerufen am 06.01.2021.

5 In dieser emotional geführten öffentlichen und medialen Diskussion ist die Rolle der Fachdisziplinen dagegen blass geblieben. Zwar befassen sich die Sozial- und Kulturanthropologie und die Museumsstudien seit Mitte der 1980er Jahren mit der Problematik der Repräsentation essentialisierter »Anderer« (Clifford/Marcus 1986; Clifford 1997), und seit den 2000er Jahren wurden auch die kolonialen Aneignungskontexte der Sammlungen und die Notwendigkeit der Kooperation mit den sogenannten »Herkunftsgesellschaften« thematisiert, wobei Nachkommen der Produzent*innen, Besitzer*innen und Benutzer*innen von Sammlungsobjekten stärker in den Fokus gerückt wurden (für den deutschsprachigen Raum vgl. Förster 2019). Allerdings hat sich eine dezidiert postkoloniale bzw. dekoloniale Museumspraxis zunächst eher in den ehemaligen Siedlerkolonien (vor allem Nordamerika, Neuseeland und Australien) und weniger in Europa entwickelt (Neale/Koval 2020).

gleichsam an Unschuld verloren.[6] Inwiefern hat diese veränderte Diskussionslage die Institution Humboldt Forum verändert? Im Mai 2020 veröffentlichte der Generalintendant Hartmut Dorgerloh ein Interview mit einer konzeptuellen Selbstbeschreibung. Darin hob er hervor, dass das Humboldt Forum ein »offener Ort für den weltweiten Austausch von Kultur und Wissenschaften ist – ein Ort der Diversität und der Diskussion« (Humboldt Forum 2020). Dabei fällt auf, dass von einem emphatischen Universalismus der Gründungsdebatte, der die Welt vor der Selbstzerstörung bewahren soll, keine Rede mehr ist. Die Botschaft hört sich beinahe umgekehrt an. »Mehrdeutigkeit«, so das Credo des Generalintendanten, sei die »DNA des Humboldt Forums« (ebd.). Was hat es mit dieser scheinbaren Diskursverschiebung auf sich? Statt von Kosmopolitismus ist nun die Rede von Diversität. Statt eines kulturellen Universalismus wird ein kultureller Pluralismus beschworen.

Um diese veränderte Rhetorik zu erklären, muss man zunächst die oben skizzierte kontroverse wissenschaftliche und politische Debatte schärfer in den Blick nehmen, die sich um die Idee des Humboldt Forums in den vergangenen zehn Jahren entfaltet hat. Entzündet hat sie sich, wie erwähnt, hauptsächlich daran, dass die Mehrzahl der »außereuropäischen« Objekte, die dort zu sehen sein werden, unter den ausbeuterischen Bedingungen des europäischen Kolonialismus nach Deutschland gekommen sind. Kritiker*innen des Humboldt Forums haben in Frage gestellt, ob es Deutschland erlaubt sein sollte, diese Objekte als die eigenen auszustellen – noch dazu in einem rückwärtsgewandten, preußisch und imperial geprägten architektonischen Rahmen –, oder ob es nicht vielmehr darum gehen müsse, diese Objekte in ihre Herkunftskontexte zurückzugeben (Sarr/Savoy 2019).

Im Kern dieser Kritik steht der Vorwurf, das Humboldt Forum verweise mit der Ausstellung der ethnographischen Sammlungen nicht auf den weltgewandten Kosmopolitismus im Preußen des 19. Jahrhunderts, sondern vielmehr auf das gewaltvolle Erbe des deutschen Kolonialismus. Bénédicte Savoy hat dabei eindringlich auf den Zusammenhang zwischen der Akkumulation nichteuropäischer Objekte und kolonialen Weltherrschaftsphantasien verwie-

---

6 Hinzu kommt eine Diskursverschiebung zu den Themen Globalisierung und Kosmopolitismus auf der politischen Rechten. War früher die Kritik der Globalisierung hauptsächlich im linken aktivistischen und wissenschaftlichen Spektrum lokalisiert, so ist sie heute nicht zuletzt in Folge der zur »Krise« deklarierten Flucht und Migration aus dem Globalen Süden unter veränderten Vorzeichen zum Kernthema einer erstarkten politischen Rechten und ihrer nationalistischen Bewegungen avanciert. Die rechte Kritik am Humboldt Forum streifen wir in diesem Essay allerdings nur am Rande.

sen, der tief im Humboldt'schen Erbe verankert sei. In ihrer Antrittsvorlesung am Collège de France in Paris gab sie den Rat, man müsse »sorgfältig auf die kollektiven Emotionen achten, die der Umgang mit kulturellen Gütern immer auslöst« (Savoy 2018: 58). In Bezug auf die Rolle der Museen für den europäischen Kolonialismus schreibt sie, man sei versucht, »die Objekte des Begehrens und das Begehren von Objekten mit der Libido in Beziehung zu setzen, wie sie Augustinus beschrieb und wie sie im 19. und 20. Jahrhundert säkularisiert wurden: die *libido sentiendi*, das Verlangen nach Wissen, und die *libido dominandi*, der Wunsch nach Herrschaft« (Savoy 2018: 23).

Solche affektiven Dynamiken der Humboldt Forum-Diskussion, die Savoy in ihrem Vortrag nur streift, werden wir in diesem Essay in den Fokus nehmen. Das Konzept des Humboldt Forums ist, so der erste Teil unserer These, in ein spezifisches liberales Emotionsrepertoire eingebettet, das die freundliche, höfliche und respektvolle Repräsentation des »Außereuropäischen« unter den kontrollierten Bedingungen europäischer Wissensordnungen ermöglicht. Im ersten Teil unseres Essays wollen wir daher herausarbeiten, wie die Humboldt Forum-Diskussion vor dem Hintergrund des liberalen Emotionsrepertoires und seiner Herausforderung neu gedeutet werden kann.

Die post- und dekoloniale Kritik hat dadurch, dass sie auf den konstitutiven Gründungszusammenhang von demokratischer Aufklärung, kapitalistischer Ausbeutung und kolonialer Beherrschung verwiesen hat, die Frage aufgeworfen, inwieweit die wissenschaftliche Neugier im Humboldt'schen Ideal des Kosmopolitismus untrennbar mit der ökonomischen Gier in der Ausbeutungspraxis des Kolonialismus verbunden ist. Die so geführte Dekolonisierungsdiskussion hat daher, so der zweite Teil unserer These, das liberale Emotionsrepertoire, in das die Idee des Humboldt Forums eingebettet ist, nachhaltig zu destabilisieren begonnen. Die Repräsentation des Nichteuropäischen gerät in Gefahr, nicht mehr freundliche und respektvolle Neugier auf das Andere, sondern feindliche und paternalistische Gier nach dem Anderen zu reflektieren.

Wenn manche Vertreter*innen der Institution nun versuchen, diesen emotionalen Destablisierungseffekten mit dem Schlagwort der Diversität etwas entgegenzusetzen, mag der Schluss nahe liegen, dass sich eine produktive Wendung in der Diskussion um das Humboldt Forum ereignet hat. Anstatt einen kulturellen Universalismus als treibende Kraft des Humboldt Forums auszurufen, der immer Gefahr läuft, dem Nichteuropäischen ganz unter europäischen Vorzeichen zu begegnen, wird ein kultureller Pluralismus zur Leitidee. Hat die Institution Museum also tatsächlich das transfor-

mative Potential, sich von einer Institution, die eurozentrische (Wissens-) Hierarchien affirmiert, in eine postkoloniale Institution zu verwandeln, wie etwa Coombes und Phillips (2015) zuversichtlich erwarten?

Die Sache liegt nach unserer Ansicht problematischer. Der jüngst mobilisierte Diversitätsdiskurs, so der dritte Teil unserer These, bietet den Befürworter*innen des Humboldt Forums eine Chance, den liberalen Gefühlskanon als Grundlage der Institution wiederherzustellen. Eigentlich inkommensurable Positionen – von preußisch inspirierter nationaler Kraftmeierei bis zur dekolonialen Kritik – können dabei als »unterschiedliche Meinungen« in maximaler Mehrdeutigkeit nebeneinandergestellt werden. Die Institution Humboldt Forum soll dann lediglich als neutraler Container dieser heterogenen Positionen fungieren, wobei aber die konkreten euronormativen Rahmenbedingungen der Anerkennung von Diversität nicht selbst zur Disposition stehen. Durch eine solche Form der kolonialen Diversität werden grundlegende institutionelle Transformationen unterdrückt.

Als Ergebnis bleiben die institutionellen Affekte des Humboldt Forums selbst unberücksichtigt. Affekte werden nur dort vermutet, wo leidenschaftliche Kritik sichtbar wird. Die institutionellen Affekte, die diese leidenschaftliche Kritik provozieren, werden allzu oft unsichtbar. Nur der Blick auf die Affekte *aller* Beteiligten – auch die der liberalen Institutionen, die vorgeben, Diversität nur neutral zu gewähren – eröffnet die Möglichkeit, den liberalen Gefühlskanon selbst als eine kulturelle Regierungstechnik zu erkennen, die auch anders ausgestaltet werden könnte.

1. Der politische Liberalismus und seine Affekte: Diversität als kolonialer Regierungsmodus

Es mag zunächst seltsam anmuten, den »politischen Liberalismus« (Rawls 2003) überhaupt aus der Perspektive des Affektiven in den Blick zu nehmen. Folgt man John Rawls' Charakterisierung des politischen Liberalismus, so ist dieser die einzige Regierungsform, die geeignet ist, einen Pluralismus hervorzubringen, innerhalb dessen widerstreitende moralische, religiöse und philosophische Sichtweisen toleriert werden können. Das sei deshalb möglich, weil das liberale politische System selbst keine spezifischen Vorstellungen über das Gute vorschreibe. Für diese Form der freiheitlichen deliberativen Demokratie, die der politische Liberalismus expliziere, braucht

es innerhalb der klassischen liberalen politischen Theorie keine spezifisch modulierten Affekte (Bens u. a. 2019: 13–14). Der politische Liberalismus kommt vielmehr damit aus, rein prozedurale Regeln für die politische Deliberation und Entscheidungsfindung festzulegen. Jürgen Habermas etwa spricht bei diesen zunächst einmal nicht affektiv grundierten Spielregeln der demokratischen Diskussion von »Diskursethik« (1991).

Jüngere Vertreter*innen der liberalen politischen Theorie haben allerdings das Affektive als blinden Fleck des politischen Liberalismus identifiziert und die Rolle von Emotionen für die demokratische Deliberation hervorgehoben. Die liberale politische Theoretikerin und Emotionsphilosophin Martha Nussbaum (2014) zeigt eindrücklich, dass der politische Liberalismus nicht etwa, wie manche meinen, ohne eine Theorie der politischen Emotionen auskommt. Im Gegenteil liege der liberalen Demokratie ein spezifisches Emotionsrepertoire zugrunde, das von den Vertreter*innen des klassischen Liberalismus lediglich nicht theoretisch ausbuchstabiert worden sei. Nussbaum geht etwa davon aus, dass bestimmte Emotionen, insbesondere die Liebe für Andere, eine unabdingbare Grundlage für nachhaltige demokratische Deliberation sei, während etwa Hass sich negativ auf die Demokratie auswirke. Folgt man Nussbaum auf diesem Pfad weiter, so ergibt sich eine Liste »guter« und »schlechter« politischer Emotionen. Als überzeugte Anhängerin des politischen Liberalismus erscheinen ihre Arbeiten damit nicht zuletzt als eine emotionale Gebrauchsanweisung für das gute Funktionieren der deliberativen Demokratie.

Nussbaums Verweis darauf, dass der politische Liberalismus seine eigenen Affekte hat, bildet den ersten Schritt, die Modi des rationalen politischen Diskurses überhaupt in ihrer affektiven Dimension in den Blick zu nehmen. Die kühle und abgewogene Atmosphäre, in der jede und jeder in Ruhe zu Wort kommt, wie sie etwa in einem Gerichtssaal mit großem Aufwand kuratiert wird, kommt als eine Stimmung mit eigenem affektiven Gehalt in den Blick (Bens 2018). Max Weber hat an einer viel zitierten Stelle die rationale europäische Moderne als »Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte« (1919: 66) beschrieben. Schon die Dramatik dieser Metapher lässt es bei näherer Betrachtung seltsam erscheinen, das Rationale, Kalte und Glatte der Moderne als emotionslos beschreiben zu wollen. Vielmehr ist es angezeigt, vom liberalen Emotionsrepertoire und den affektiven Politiken der Moderne zu sprechen (Bens i. E.).

Bei Nussbaum bleibt allerdings eine Perspektive auf die dunklen Seiten der liberalen Deliberation eine Leerstelle. Michel Foucault (2006a; 2006b), der wie

kaum ein anderer die Ambivalenz des politischen Liberalismus im 20. Jahrhundert sichtbar gemacht hat, hat deutlich darauf verwiesen, dass die Freiheit als *der* Grundmodus der liberalen Demokratie selbst eine Form des Regierens und Regiert-Werdens ist und dabei den Begriff der »Gouvernementalität« geprägt. In seiner Genealogie der westlichen Herrschaftsformen untersucht Foucault das paradoxe Phänomen, dass die Freiheit, die der liberale Staat einräumt, ebenso seine wichtigste Regierungstechnik ist, und in seinen späteren Werken hat er hervorgehoben, dass der liberale Staat auch und gerade durch die Hervorbringung von Affekten regiert (Foucault 1987; 1989a; 1989b; 2019).

Dieser Ansatz hat eine große Zahl empirischer Studien inspiriert. Arbeiten aus der Sozial- und Kulturanthropologie haben etwa gezeigt, wie Menschen den Kontakt mit dem liberalen Staat und seinen Regierungstechniken subjektiv erleben (Gledhill 1997; Aretxaga 2003; Chesluk 2004; Navaro-Yashin 2007; Comaroff/Comaroff 2016; Laszczkowski/Reeves 2017; Freire de Andrade Neves 2018) und ganz im Sinne Foucaults aufgezeigt, dass ein Insistieren auf individueller Freiheit paradoxerweise als eine Regierungstechnik des modernen Staates erscheinen kann (Rose 1999; Englund 2006; Povinelli 2006). Die Sozial- und Kulturanthropologie hat dabei insbesondere die universalistischen Ansprüche des liberalen Repertoires hinterfragt und das individuelle Selbst als Grundlage liberaler Universalitätsansprüche zur Disposition gestellt. Sozial- und Kulturanthropolog*innen haben argumentiert, dass das liberale Individuum, das im politischen Gespräch steht, eine spezifisch westliche Vorstellung ist, die keineswegs transkulturell gültig ist (Abu-Lughod 1986; Strathern 1988; Mahmood 2005). Diese Provinzialisierung des auf Vorstellungen des liberalen Individuums aufbauenden Deliberationsideals bezieht sich damit auch auf den von diesem Deliberationsideal implizierten liberalen Gefühlskanon.

Es ist kein Zufall, dass gerade Studien des Kolonialismus die affektive Dimension liberalen Regierens hervorgehoben haben. Augenfällige Beispiele sind etwa Frantz Fanons (1969; 1980) Arbeiten über die Art und Weise, wie sich koloniale Herrschaft in die Psyche der Kolonisierenden wie der Kolonisierten einschreibt, oder Edward Saids (1979) Studien des Orientalismus, der mit Blick auf Foucaults Begriff der Gouvernementalität über die affektiven Dynamiken schreibt, die im Phantasieren über das Nicht-Westliche eine Rolle spielen. Dass das liberale politische System spezifisch durch die Hervorbringung von Affekten regiert, zeigt sich gerade dort, wo an den »Rändern der Moderne« die affektiven Gegenbewegungen gegen die Ausweitung westlicher Herrschaft zutage treten (Stoler 1995; 2002; Povinelli 2006). Es liegt

in der Natur kolonialer Regierungstechniken, dass die emotionale Grundierung westlicher Gouvernementalität unsichtbar gemacht wird, während der Nicht-Westen emotionalisiert wird. (Man denke etwa an den »orientalischen Despotismus«, den Edward Said (1979: 231–258) intensiv besprochen hat.) Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass in der eurozentrischen Perspektive der politischen Theorie die westlichen Emotionsrepertoires des Politischen normalisiert sind. In dieser Perspektive sind die Affekte immer die Affekte der anderen (Bens u. a. 2019: 108).

Insbesondere Ann Stoler hat herausgestellt, dass die oft behauptete, vordergründige »Rationalität« kolonialer Herrschaft sich auf die affektive Regierung von Körpern und die Hervorbringung von rassifizierten Emotionen gründet. Gerade an den Rändern des Imperiums wird deutlich, wie die aufklärerische Moderne nicht nur als »age of reason«, sondern auch als »age of sentiment« beschrieben werden kann, in der die Kultivierung bzw. »Zivilisierung« ungebührlicher Emotionen eine zentrale Rolle einnahm – eine Rolle, die, wie Stoler (2007) weiter in Anlehnung an Hirschman (1977) betont, im politischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts zentral blieb. Dabei sollten nicht nur bürokratisch agierende Subjekte erzogen werden, deren charakterliche Merkmale »self-denial, diligence, temperance, and self-control« (Stoler 2007: 9) sind, sondern auch humanitäre Sensibilitäten, die einerseits dem kapitalistischen Marktsystem dienlich waren, anderseits aber auch ein distanziertes Wohlwollen gegenüber den Kolonisierten erzeugten (Stoler 2007: 6–8; vgl. auch Rai 2002). Man denke etwa an David Livingstones Losungsformel für die »Zivilisierung« Afrikas: »Commerce, Christianity and Civilization«.

Aus Studien der politischen und rechtlichen Funktionsweise des Kolonialismus ist ersichtlich, dass Universalismus und Pluralismus als gleichzeitige Modi kolonialer Politiken auftreten. Im Bereich des Rechts lässt sich das etwa an der kolonialen Produktion »traditionellen Gewohnheitsrechts« in Afrika ablesen (Merry 1991). Mahmood Mamdani (1996) hat gezeigt, wie der europäische Kolonialismus in Afrika in seiner britischen Variante unter der Leitidee der »indirect rule« gleichzeitig ein vom Mutterland inspiriertes zentrales Kolonialrecht in den Städten einführt und die Weitergeltung, Kodifizierung und Modifizierung von »customary law« auf dem Lande anerkennt.[7] Einen Pluralismus indigener Rechtsvorstellungen anzuerkennen und teilweise hervorzubringen – aber nur unter den Bedingungen westlicher

7 Dieser Zusammenhang ist auch für andere koloniale Kontext aufgezeigt worden, etwa für den niederländischen Kolonialismus in Indonesien (Benda-Beckmann 1984) und für den spanischen Kolonialismus in Lateinamerika (Guevara Gil 2009).

Wissensordnungen – war mithin ein zentraler Herrschaftsmechanismus des Kolonialismus (Mamdani 2012), der wesentlich zur epistemischen Produktion dauerhafter ethnischer Minderheiten in den Postkolonien beigetragen hat (Mamdani 2020). Seine politische Entsprechung findet dieser Prozess in der sogenannten »invention of tradition« durch koloniale Machthaber, wie sie für Afrika eindrücklich aufgezeigt worden ist (Ranger 1983; 1993; vgl. hierzu auch Ivanov 2000).

Die Kolonisator*innen haben durch ihre Politik der Anerkennung kultureller Vielfalt in den Kolonien die kulturellen Kategorien dieser Vielfalt selbst hervorgebracht. Diese »Diversitätspolitik« hat dabei das koloniale Unternehmen ermöglicht und stabilisiert. Liberale Anerkennungspolitiken sind, wie die Analyse kolonialer Machtbeziehungen zeigt, durch ein grundlegendes Paradox gekennzeichnet, das durch die Anerkennung von Diversität innerhalb der staatlich kontrollierten Rahmenbedingungen das Andere zugleich inkludiert und exkludiert und gleichsam durch die Anerkennung einhegt und transformiert (Bens 2020: 192–201). Diversität wird somit als kolonialer Regierungsmodus des politischen Liberalismus sichtbar.

Elizabeth Povinelli hat in *The Cunning of Recognition* (2002) diese »Gerissenheit« liberaler Anerkennungspolitiken kultureller Andersheit umfassend bearbeitet. Sie spricht von einer »unsichtbaren Fußnote« (*invisible asterisk*) des Multikulturalismus und verweist damit darauf, dass der Liberalismus einen Pluralismus kultureller Praktiken nur bis zu einer Grenze moralisch-emotionaler Sensibilität zulässt. Von dieser Analyse kolonialer Machtverhältnisse ausgehend hat Povinelli in mehreren Werken (2006; 2011; 2016) eine umfassende Kritik des »Spätliberalismus« (*late liberalism*) vorgelegt – ein prominentes Beispiel für ein in jüngerer Zeit verstärktes sozial- und kulturanthropologisches Interesse an der Funktionsweise des politischen Liberalismus (Schiller 2015).[8] Sie legt dabei größten Wert darauf, dass der liberale, pluralistische und säkulare Staat durchaus kein neutraler Rahmen ist, innerhalb dessen sich kulturelle Diversität wertfrei entfalten kann. Damit argumentiert sie ähnlich wie Talal Asad (2017), der im Anschluss an Max Weber (1904; 1905) aufgezeigt hat, dass der vermeintlich neutrale Rahmen des liberalen Staates tatsächlich stark vom Protestantismus geprägt ist, was sich insbesondere an den Konflikten zwischen dem säkularen Staat und

8 Wie sehr sich der politische Liberalismus selbst in der Krise fühlt, haben prominente Vertreter*innen der *anthropology of liberalism* im Jahr 2016 in einer Serie von Blogposts aufgezeigt: https://culanth.org/fieldsights/989-crisis-of-liberalism (letzter Zugriff: 25.01.2020).

nicht-christlichen religiösen Praktiken wie dem muslimischen Kopftuch oder der jüdischen Knabenbeschneidung zeige (vgl. mit Blick auf das »Regieren religiöser Vielfalt« auch Mattes, Kasmani und Dilger in diesem Band).

Povinelli (2006) argumentiert, dass sich die affektive Dimension des politischen Liberalismus gerade dann zeigt, wenn alternative Emotionsrepertoires mit dem liberalen Emotionsrepertoire kollidieren. Die postkoloniale Kritik am Humboldt Forum ist ein solcher Fall. Er zeigt, dass der politische Liberalismus nicht nur dazu neigt, seine affektive und emotionale Grundierung zu verschleiern, sondern durch die Rede von der Diversität auch seinen nach wie vor geltenden Universalismus. Diversität und Kosmopolitismus erscheinen damit als zwar unterschiedlich kalibrierte, dennoch dem politischen Liberalismus zuzuordnende Gefühlsmodi. Diversität ist als diskursive Formation, ebenso wie der Kosmopolitismus, der als ihr Gegenüber erscheint, Teil eines liberalen Gefühlskanons. Die Anerkennung von Diversität kann dabei, wie wir zeigen wollen, ganz in einer kolonialen Regierungstechnik aufgehen, wenn sie die Infragestellung des euronormativen Rahmens dieser Anerkennung nicht erlaubt.

2. Affektive Regierung und das Humboldt Forum

Inwieweit kann man die oben ausgeführten theoretischen Feststellungen, die sich zudem häufig weniger auf die postkoloniale als eher die koloniale Situation beziehen, mit der Geschichte und Gegenwart des Humboldt Forums in Verbindung bringen? Die Diversitätspolitik des Humboldt Forums erscheint vor diesem Hintergrund nicht als Gegenpol zum kulturellen Universalismus unter euronormativen Vorzeichen, sondern vielmehr als eine der Methoden zu seiner Durchsetzung. Genau aus diesem Grund hat Sara Ahmed (2012) argumentiert, dass die Logik der Diversität die »weiße« Dominanz der Institution (Ahmed spricht von »institutional whiteness«, 2012: 44) reproduzieren kann, anstatt sie zu zersetzen.

Es lässt sich beobachten, dass die leitenden Akteur*innen des Humboldt Forums in den letzten Jahren verstärkt auf Ideen zurückgreifen, die der postkolonialen Diskussion um eine Dezentrierung des Blickes und das Abgeben von Deutungsmacht entstammen. Um der Infragestellung der Provenienz der ethnographischen bzw. nichteuropäischen Sammlungen zu begegnen, sind Begriffe wie »Multiperspektivität«, »Vielstimmigkeit« und »Kollabora-

tion« mit Akteur*innen aus sogenannten »Herkunftsgesellschaften« der Objekte bei der Erforschung sowie Präsentation von Objekten mittlerweile anerkannte Prinzipien nicht nur im Humboldt Forum, sondern auch in der Stiftung Preußischer Kulturbesitz als Verwahrerin der Sammlungen. Diese Initiativen gehen nicht zuletzt auf die Kurator*innen und wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen des Ethnologischen Museums zurück, die aufgrund ihrer besonderen disziplinären Nähe zu diesen Konzepten seit mehreren Jahren die Notwendigkeit von Kooperationen beim Umgang mit ethnographischen Objekten und deren Präsentation sehr stark innerhalb der eigenen Institution propagiert haben.[9]

Friedrich von Bose (2016) sieht allerdings auf Seiten der leitenden Akteur*innen im Humboldt Forum und in der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, die größtenteils keine Sozial- und Kulturanthropolog*innen sind,[10] eine hauptsächlich »strategische Reflexivität«, die »die Anschlussfähigkeit des Humboldt Forums an die breitere postkolonial-museologische Diskussion über ethnologische Museen« gewährleistet, ohne jedoch substanzielle institutionelle Veränderungen herbeizuführen:

»Die reflexiven Gesten müssen dabei aber nicht unter Rückgriff auf konkrete Diskussionen erfolgen, wie sie die Geschichte der Kulturanthropologie durchziehen. Im Gegenteil: Gerade weil viele der AkteurInnen die Fachdebatten, die mit den genannten Begriffen verbunden sind, nicht kennen, werden diese eher im Sinne eines Alltagsverständnisses gefüllt und dementsprechend ihres kritischen, reflexiven Potenzials weitgehend enthoben. Es findet hier in gewisser Weise also eine Begriffsumdeutung statt: Konzepte und Begriffe, die in kritischer Auseinandersetzung mit machtvollen musealen Repräsentationspraktiken formuliert worden sind, werden so umfunktioniert, dass sie sich dazu eignen, sich der mit ihnen ursprünglich verbundenen Kritik zu entziehen.« (ebd.: 416)

9 Neben dem unten besprochenen »Humboldt Lab Tanzania« und dem damit verbundenen Provenienzforschungsprojekt »Tansania-Deutschland: geteilte Objektgeschichten?« (2016–2019) können unter anderem auch folgende kollaborative Projekte erwähnt werden: »geteiltes Wissen« zu Sammlungen aus dem Amazonas (Projektleitung Andrea Scholz, Laufzeit 2014–2020, vgl. https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/presse/pressebilder/detailseite/article/2018/10/10/presseservice-geteiltes-wissen.html, letzter Zugriff: 19.01.2021) sowie ein Ausstellungsprojekt für das Humboldt Forum in Zusammenarbeit mit Vertreter*innen der Omaha in Nordamerika (Projektleitung Ilja Labischinski https://www.preussischer-kulturbesitz.de/newsroom/dossiers-und-nachrichten/dossiers/dossier-magazin-internationale-kooperationen/ueberraschende-erinnerungen-die-omaha-in-berlin.html, letzter Zugriff: 19.01.2021).

10 Vgl. zur Marginalisierung von Ethnolog*innen in ethnologischen Museen den Beitrag von Kraus (2015).

Gleichzeitig sieht Bose in der um sich greifenden Kritik an ethnographischen Sammlungen und deren Provenienz und in der Bewusstwerdung um den kolonialen Ursprung zahlreicher weiterer Sammlungen in Deutschland ein in einem anderen Sinne ebenfalls wirkendes strategisches Moment, das es ermöglichen könnte, bei der musealen Planung »kontroverse Debatten« zuzulassen und die Öffentlichkeit daran teilhaben zu lassen.

Die wohl ausführlichste Formulierung der gegenwärtigen Konzeption des Humboldt Forums kann man einem Vortrag entnehmen, den der Generalintendant Hartmut Dorgerloh am 12. Dezember 2019 in einer vom Forschungsverbund »Forschungsstelle ›Hamburgs (post-)koloniales Erbe‹« organisierten Ringvorlesung gehalten hat (Universität Hamburg 2019). Der Gedanke des Forums in seiner klassischen Formulierung als Ort der Debatte und öffentlicher Partizipation wird hier besonders stark in den Vordergrund gerückt, während die Notwendigkeit der Vielfalt mit einer ebenso starken Betonung der Situiertheit von Wissen hervorgehoben wird: Zentral sei, so Dorgerloh, »who speaks to whom about what«, was ein »gegenseitiges In-Bezug-Setzen aus verschiedenen Perspektiven« überhaupt möglich mache.

Wie Kristin Weber-Sinn und Paola Ivanov betont haben, stellt sich die Frage, inwieweit eine Dekolonisierung bei der Provenienzforschung von Objekten überhaupt möglich ist, wenn aus der Kolonialzeit stammende Epistemologien, aber auch heutige politische Asymmetrien, weiterhin Bestand haben (Weber-Sinn/Ivanov 2020). Genauso fragwürdig ist es jedoch, die Gefühlsmodi des Kolonialismus aufrechtzuerhalten oder eine nach liberalen Prämissen moderat laufende Debatte führen zu wollen, wenn genau das dem politischen Liberalismus und der Moderne zugrundliegende Skandalon, nämlich die unauflösbare Verflechtung von Kolonialität und Modernität, unausgesprochen bleibt oder zu einer »Perspektive« unter vielen anderen möglichen umgedeutet wird.

An Frantz Fanons Werk *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952) lässt sich diese affektive Dimension der kolonialen Moderne ablesen. Er beschreibt eindrücklich, wie das rassifizierte koloniale Subjekt diesem Skandalon der liberalen Moderne nur mit emotionaler Empörung begegnen kann:

> »Es war Hass; ich werde gehasst, verabscheut, verachtet, nicht vom Nachbarn gegenüber oder dem Vetter mütterlicherseits, sondern von einer ganzen Rasse. Ich war die Zielscheibe von etwas Unüberlegtem. Die Psychoanalytiker sagen, dass es für das kleine Kind nichts Traumatischeres gibt als die Berührung mit dem Rationalen. Ich persönlich sage, dass es für einen Menschen, der keine andere Waffe hat als die Vernunft, nichts Neurotischeres gibt als die Berührung mit dem Irrationalen.« (Fanon 2013: 101–103)

Dieses subjektive emotionale Erleben von universalisierender Abwertung kollidiert nur scheinbar mit der wohlwollenden »diversitätspolitischen« Anerkennung kultureller Andersheit. Auch die wohlwollende Markierung als »anders« kann nämlich nur zur Verzweiflung und Verbitterung führen (ebd.).

Dieser Zusammenhang lässt sich an einem Beispiel aus unserer eigenen Arbeit verdeutlichen. Im Rahmen mehrerer Projekte sind die Sammlungen aus Tansania (ehemals Teil der Kolonie »Deutsch-Ostafrika«) im Ethnologischen Museum Berlin Gegenstand der kollaborativen Erforschung geworden, an der europäische und tansanische Wissenschaftler*innen, Museumskurator*innen und Künstler*innen beteiligt waren. Im Rahmen des »Humboldt-Lab Tansania«, einem Pilotprojekt, in dem neue Ausstellungsformate im Vorgriff auf das Humboldt Forum erprobt werden sollten (Reyels u. a. 2018),[11] arbeiteten die Beteiligten zum ersten Mal systematisch mit Objekten, die deutsche Kolonialtruppen in den wichtigsten von ihnen geführten Kriegen in »Deutsch-Ostafrika« und insbesondere im Maji-Maji-Krieg (1905–1907) im Süden des heutigen Tansanias erbeuteten – einem blutigen Konflikt, in dem nach heutigen Schätzungen bis zu 300.000 Menschen, ca. ein Drittel der Bevölkerung der Region, getötet wurden.[12] Die beteiligten tansanischen Künstler*innen und diasporischen Kurator*innen befassten sich zum ersten Mal ausführlich mit den historischen Hintergründen der Objekte. Im Rahmen dieses kollaborativen Forschungs- und Ausstellungsprojekts beschrieben sie eine Entrüstung und Wut, die das »institutionelle Narrativ« bei ihnen während des gesamten Forschungszeitraums hervorrief (Mamseri 2018).

Als Nachfolger*innen der kolonialen Subjekte entwickelten sie in ihrer Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus ein Streben nach Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. Ihre emotionale Reaktion fiel ihrer eigenen Einschätzung nach gerade deshalb so heftig aus, weil die institutionellen Akteur*innen in Deutschland, die als Stellvertreter*innen des Staates selbst erschienen, ihrer Empörung lediglich das freundliche Gesicht des anerkennenden Wohlwollens entgegenbrachen, nicht etwa das Eingeständnis eines

11 Das Projekt fand in den Jahren 2016 bis 2018 statt und wurde im Fonds TURN der Kulturstiftung des Bundes gefördert.

12 In der historischen Diskussion in Deutschland ist auch nach wie vor der nach unserer Ansicht problematische Begriff »Maji-Maji-Aufstand« gebräuchlich, der allein die Perspektive der deutschen Kolonialmacht reflektiert. Vgl. dazu eine jüngere Veröffentlichung der Bundeszentrale für politische Bildung mit der Überschrift »Maji-Maji-Aufstand«. Online abrufbar unter: https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/209829/der-maji-maji-aufstand (letzter Zugriff: 19.01.2021).

über mehrere Jahrhunderte ausgedehnten Verbrechens. Die ruhige und gelassene Diversitätspolitik der Institution, die durch ihren affektiven Modus die westlichen Spielregeln der Diversität gerade *nicht* hinterfragte, verletzte auf fundamentale Weise die »Gerechtigkeitsgefühle« (Bens/Zenker 2017) der Beteiligten. Der liberale Affekt im Modus der Diversität legte sich wie eine klebrige Masse über die Institution. Zwar waren die tansanischen und diasporischen Akteur*innen nicht gezwungen, ihre Gerechtigkeitsgefühle zu leugnen, aber sie hatten nicht das Gefühl, dass tatsächliche Transformationen ermöglicht wurden.

Der tansanische Künstler Amani Abeid verarbeitete diese Gegenaffekte zum dominanten liberalen Gefühlskanon in einer Installation, die er »Colonial Scars« genannt hat (Abb. 5). Gezeigt wurde sie im Rahmen der Ausstellung »Living Inside the Story«, die im Kontext des Humboldt-Lab Tansania im Januar und Februar 2017 an drei Veranstaltungsorten in Tansania – dem National Museum and House of Culture in Dar es Salaam, der University of Dar es Salaam und dem Maji Maji Memorial Museum in Songea – präsentiert wurde. Die Installation besteht aus einem Ölgemälde, das mit dramatischen Rottönen ein Schlachtfeld darstellt. Auf dem Bild sind unter anderem eine Kanone der deutschen Truppen, Feuer und Zerstörung zu sehen. Vor der Leinwand sind drei mit Wasser gefüllte Tonschalen auf Hockern platziert. Wenn die Ausstellungsbesucher*innen in die Schalen blicken, sehen sie nicht nur ihr eigenes Spiegelbild, sondern auch das des prominenten tansanischen Kämpfers gegen die Deutschen, des Ngoni-Herrschers Songea Mbano. Abeid ging es bei dieser Installation darum, eine emotionale Verbindung zwischen den heutigen Ausstellungsbesucher*innen in Tansania und den Kämpfer*innen aus dem Maji-Maji-Krieg hervorzurufen. Am Rande der Ausstellungseröffnung im National Museum and House of Culture in Dar es Salaam erklärte der Künstler: »You see the story that is inside the pot. That's my point of trying to raise the question, as to how you can carry this thing in your real life now. How can you rewrite history from what has happened?« (Mani 2017)

Die Empörung, Verzweiflung und Verbitterung, die die postkolonialen Kritiker*innen über das Humboldt Forum äußern, führt bei institutionellen Akteur*innen zu Verstörung. Die dekolonialen Aktivist*innen bestehen darauf, dass die Verflechtung von Modernität und Kolonialität (Mignolo 2011), die auch in das Emotionsrepertoire der Diversität eingeschrieben ist, institutionell in Europa immer noch nicht eingestanden wird. In ihrer Kritik am Humboldt Forum halten sie also gleichsam dem liberalen, pluralistischen Ideal der europäischen Demokratie den Spiegel vor und bedienen



Abb. 5: Amani Abeid, *Colonial Scars* (Installation), Acryl auf Leinwand, Tonschalen, Ölfarbe, Wasser, 150 × 150 cm (Gemälde), 25 × 10 cm (Tonschalen)

Fotografie und Bildrechte: Pavel Desort

sich dabei – ähnlich wie Fanon – emotionaler und angriffslustiger Töne. Damit stellen sie sich partiell außerhalb der hegemonialen Diskursspielregeln der Diversität und erscheinen, wie Sara Ahmed es treffend nennt, als »affect aliens« (Ahmed 2010: 30). Nach Ahmed sind solche Akteur*innen, die die hegemonialen affektiven Spielregeln des liberalen Gefühlskanons missachten, für hegemoniale Akteur*innen von Institutionen emotional schwer zu verstehen. Beispiele für solche emotional schwer zu fassenden Außenseiter*innen des liberalen Gefühlskanons sind etwa »feminist kill-joys, unhappy queers, and melancholic migrants« (ebd.). Diese Menschen performieren Emotionen in einer Weise, die sich nicht leicht in den vorgegebenen Rahmen westlicher Diversitätspraktiken einfügen lassen. Das frustriert sowohl hegemoniale Akteur*innen in Europa als auch ihre gegenhegemonialen Kritiker*innen. Unserer Ansicht nach kann nur eine genaue Vermessung der affektiven Landschaften, in denen sich die Diskursteilnehmer*innen positionieren, die Möglichkeit einer Verständigung eröffnen. Wenn sich die Akteur*innen annähern wollen, braucht es die Bereitschaft in Europa, bestimmte Grundannahmen des liberalen Gefühlskanons und damit die bis heute andauernde eigene Kolonialität zu hinterfragen.

3. Schlussbemerkungen

Nur ein genauer Blick auf die affektiven Dynamiken in der Praxis der Diversität erlaubt Rückschlüsse darauf, wo eine Politik der Diversität das Potential für echte kulturelle Transformation entfaltet und wo sie lediglich affektive Regierungspraktik ist, um die westliche Moderne zu reproduzieren und zu stabilisieren. Eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem »kolonialen Erbe« erfordert mehr als eine Affektpolitik liberaler Deliberation, die die kulturelle Substanz des politischen Liberalismus verschleiert. Solange Diversitätspolitik darauf beharrt, einen euronormativen Rahmen als neutral vorzugeben, der nicht infrage gestellt werden darf, dient der Verweis auf Diversität letztlich nur der Einhegung des Anderen unter den Bedingungen europäischer Wissens- und Herrschaftsordnungen. Eine transformative Politik der Diversität beginnt erst dort, wo die Spielregeln der Diversität selbst zur Disposition gestellt werden dürfen. Dann also, wenn eine Perspektive der Provinzialisierung Europas (Chakrabarty 2002) möglich wird und nicht nur westlich-moderne Epistemologien und Ontologien, sondern auch deren Gefühlsmodi denaturalisiert werden.

Diese Perspektive lässt sich herunterbrechen auf die Praxis der Arbeit mit ethnographischen Objekten. Die Objekte, die während der Kolonialzeit nach Europa gekommen sind, sind eine der zahllosen Materialisierungen unserer kolonialen Gegenwart. Eine geographische Restitution in die Herkunftskontexte, die richtigerweise in vielen Fällen gefordert wird, beseitigt die kolonialen Verhältnisse zwischen dem »West and the Rest« (Hall 1992) nicht. Die Notwendigkeit für kollaborative Projekte gemeinsam mit Akteur*innen aus Europa und den ehemaligen Kolonien, aus denen die Objekte stammen, wird also bleiben. Auch werden sich diese Projekte von den hegemonialen kolonialen Rahmenbedingungen nicht vollständig ablösen lassen (Weber-Sinn/Ivanov 2020). Entscheidend ist aber, dass es dabei nicht zu »neokolonialen Kollaborationen« (Boast 2011) kommt. Das lässt sich nur dann vermeiden, wenn das Konzept erlaubt, dass die diskursiven Spielregeln liberaler Diversität und ihre koloniale Provenienz zur Disposition gestellt werden.

Dazu bedarf es geduldiger Arbeit und der Bereitschaft, institutionelle Transformationen zuzulassen. Es wird *nicht* gelingen, wenn sich die Akteur*innen die affektive Dimension der europäischen Moderne nicht bewusst machen und sich nicht klarmachen, dass alle Beteiligten innerhalb einer emotionalen Landschaft positioniert sind – auch und gerade die institutionellen Akteur*innen. Nur von dieser Position aus können Akteur*in-

nen ihre Gefühle und die Gefühle von anderen einordnen, benennen, bewerten und deuten. Ein Beharren auf einem bestimmten affektiven Modus der deliberativen Aushandlung kann, so sinnvoll er zunächst erscheint, eine ebenso koloniale Geste sein wie die Verweigerung der Aushandlung überhaupt. Die affektiven Dynamiken dieser Kollaboration genau in den Blick zu nehmen, bildet letztlich den Ausgangspunkt für eine transformative dekoloniale Intervention.

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1986), *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley.

Ahmed, Sara (2010), »Happy Objects«, in: Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham, S. 29–51.

Ahmed, Sara (2012), *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham.

Aretxaga, Begoña (2003), »Maddening States«, in: *Annual Review of Anthropology*, Jg. 32, H. 1, S. 393–410.

Asad, Talal (2017), *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*, Konstanz.

Beck, Ulrich (2004), *Der kosmopolitische Blick oder, Krieg ist Frieden*, Frankfurt/M.

Benda-Beckmann, Keebet (1984), *The Broken Stairways to Consensus. Village Justice and State Courts in Minankabau*, Dordrecht.

Bens, Jonas (2018), »The Courtroom as an Affective Arrangement. Analysing Atmospheres in Courtroom Ethnography«, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Jg. 50, H. 3, S. 336–355.

— (2020), *The Indigenous Paradox. Sovereignty, Culture, and Rights in the Americas*, Philadelphia.

— (i. E.) *The Sentimental Court. The Affective Life of International Criminal Justice*, Cambridge.

Bens, Jonas/Diefenbach, Aletta/John, Thomas/Kahl, Antje/Lehmann, Hauke/Lüthjohann, Matthias/Oberkrome, Friederike/Roth, Hans/Scheidecker, Gabriel/Thonhauser, Gerhard/Ural, Nur-Yasemin/Wahba, Dina/Walter-Jochum, Robert/Zık, M. Ragıp (2019), *The Politics of Affective Societies. An Interdisciplinary Essay*, Bielefeld.

Bens, Jonas/Zenker, Olaf (2017), »Gerechtigkeitsgefühle. Eine Einführung«, in: Dies. (Hg.), *Gerechtigkeitsgefühle. Zur affektiven und emotionalen Legitimität von Normen,* Bielefeld, S. 11–36.

Boast, Robin (2011), »Neocolonial Collaboration. Museum as a Contact Zone Revisited«, in: *Museum Anthropology*, Jg. 34, H. 1, S. 56–70.

von Bose, Friedrich (2016), *Das Humboldt-Forum. Eine Ethnografie seiner Planung*, Berlin.

Bredekamp, Horst/Schuster, Peter-Klaus (Hg.) (2016a), *Das Humboldt Forum. Die Wiedergewinnung einer Idee*, Berlin.

Bredekamp, Horst/Schuster, Peter-Klaus (2016b), »Die Idee des Humboldt-Forums«, in: Dies. (Hg.) *Das Humboldt Forum. Die Wiedergewinnung einer Idee*, Berlin, S. 11–16.

Chakrabarty, Dipesh (2002), »Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte«, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M., S. 283–312.

Chesluk, Benjamin (2004), »›Visible Signs of a City out of Control‹. Community Policing in New York City«, in: *Cultural Anthropology*, Jg. 19, H. 2, S. 250–275.

Clifford, James (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.).

Clifford, James/Marcus, George E. (1986) (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley.

Comaroff, Jean/Comaroff, John (2016), *The Truth about Crime. Sovereignty, Knowledge, Social Order*, Chicago.

Coombes, Annie E./Phillips, Ruth B. (2015), »Introduction. Museums in Transformation. Dynamics of Democratization and Decolonization«, in: Dies. (Hg.), *Museum Transformations. Decolonization and Democratization*, Hoboken, S. xxv–iv.

Deutscher Bundestag (2002), *Beschlussempfehlung und Bericht des Ausschusses für Kultur und Medien (23. Ausschuss)*, Drucksache 14/9660, 02.07.2002, http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/14/096/1409660.pdf (letzter Zugriff: 25.01.2021).

— (2018), *Koalitionsvertrag*, https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2018/kw11-koalitionsvertrag-546976 (letzter Zugriff: 06.01.2021).

Englund, Harri (2006), *Prisoners of Freedom. Human Rights and the African Poor*, Berkeley.

Fanon, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris.

— (1969), *Aspekte der algerischen Revolution*, Frankfurt/M.

— (1980), *Schwarze Haut, weiße Masken,* Frankfurt/M.

— (2013), *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien.

Foucault, Michel (1987), *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M.

— (1989a), *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt/M.

— (1989b), *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt/M.

— (2006a), *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt/M.

— (2006b), *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt/M.

— (2019), *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4*. Frankfurt/M.

Förster, Larissa (2019), »Der Umgang mit der Kolonialzeit. Provenienz und Rückgabe«, in: Dies./Edenheiser, Iris (Hg.), *Museumsethnologie. Eine Einführung – Theorien, Debatten, Praktiken*, Berlin, S. 78–103.

Friedrichs, J./Jana, K. (2018), »›Dass die Akademie Themen aufgreift und dann den Aktivismus links liegen lässt …‹. Gespräch mit Manuela Bauche von *Kolonialismus im Kasten?* und Christian Kopp von *Berlin Postkolonial*«, in: *Werkstatt Geschichte*, H. 75, S. 71–81.

Freire de Andrade Neves, Marcos (2018), »States of Uncertainty. Plural Laws and Affective Governance in the Context of Assisted Suicide in Germany«, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Jg. 50, H. 3, S. 317–329.

Gledhill, John (1997), »Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity. From Moral Economy to Indigenous Rights«, in: Wilson, Richard A. (Hg.), *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, London, S. 70–110.

Guevara Gil, J. Armando (2009), *Diversidad y Complejidad Legal. Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho*, Lima.

Habermas, Jürgen (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.

Hall, Stuart (1992), »The West and the Rest. Discourse and Power«, in: Ders./Gieben, Bram (Hg.), *Formations of Modernity*, Cambridge, S. 185–227.

Häntzschel, Jörg (2017), »Das Humboldt-Forum ist wie Tschernobyl«, in: *Süddeutsche Zeitung,* https://www.sueddeutsche.de/kultur/benedicte-savoy-ueber-das-humboldt-forum-das-humboldt-forum-ist-wie-tschernobyl-1.3596423?reduced=true (letzter Zugriff: 25.01.2021).

Hirschman, Albert (1977), *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton.

Humboldt Forum (2020), »Mehrdeutigkeit ist unsere DNA«, Interview mit Hartmut Dorgerloh, https://www.humboldtforum.org/de/magazin/artikel/mehrdeutigkeit-gehoert-zu-unserer-dna/ (letzter Zugriff: 25.01.2021).

Ivanov, Paola (2000), *Vorkoloniale Geschichte und Expansion der Avungara-Azande. Eine quellenkritische Untersuchung,* Köln.

Internationale Expertenkommission (2002), *Historische Mitte Berlin*, Materialien, https://docplayer.org/26659821-Internationale-expertenkommission-historische-mitte-berlin-materialien.html (letzter Zugriff: 06.01.2021).

Kultusministerkonferenz (2019), »Erste Eckpunkte zum Umgang mit Sammlungsgut aus kolonialen Kontexten […]«, https://www.kmk.org/fileadmin/pdf/PresseUndAktuelles/2019/2019-03-25_Erste-Eckpunkte-Sammlungsgut-koloniale-Kontexte_final.pdf (letzter Zugriff: 06.01.2021).

Kraus, Michael (2015), »Abwehr und Verlangen? Anmerkungen zur Exotisierung ethnologischer Museen«, in: Ders./Noack, Karoline (Hg.), *Quo Vadis, Völkerkundemuseum? Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*, Bielefeld, S. 227–256.

Laszczkowski, Mateusz/Reeves, Madeleine (Hg.) (2017), *Affective States. Entanglements, Suspensions, Suspicions*, New York.

Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton.

— (2012), *Define and Rule. Native as Political Identity*, Cambridge.

— (2020), *Neither Settler nor Native. The Making and Unmaking of Permanent Minorities*, Cambridge.

Mamseri, Sarita Lydia (2018), »Das Kunst-Experiment. Kuratieren von Forschung für die kreative Praxis anhand ethnografischer Objekte«, in: Reyels, Lili/Ivanov, Paola/Weber-Sinn, Kristin (Hg.), *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin – Ein tansanisch-deutscher Dialog*, Berlin, S. 336–363.

Mani, Iman (2017), »Living Inside the Story becomes an Exhibition«, in: *Daily News*, 27.1.2017, (S. 22).

Merry, Sally Engle (1991), »Law and Colonialism«, in: *Law and Society Review*, Jg. 25, H. 4, S. 889–922.

Mignolo, Walter (2011), *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham.

Navaro-Yashin, Yael (2007), »Make-Believe Papers, Legal Forms and the Counterfeit«, in: *Anthropological Theory*, Jg. 7, H. 1, S. 79–98.

Neale, Tymothy/Koval, Emma (2020), »Related Histories. On Epistemic and Reparative Decolonization«, in: *History and Theory*, Jg. 59, H. 3, S. 403–412.

Nussbaum, Martha C. (2014), *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin.

Povinelli, Elizabeth A. (2002), *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham.

— (2006), *The Empire of Love. Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*, Durham.

— (2011), *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Durham.

— (2016), *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham.

Rai, Amit (2002), *The Rule of Sympathy. Sentiment, Race, and Power 1750–1850*, New York.

Ranger, Terence (1983), »The Invention of Tradition in Colonial Africa«, in: Ders./Hobsbawm, Eric (Hg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, S. 211–262.

— (1993), »The Invention of Tradition Revisited. The Case of Africa«, in: Ders./Olufemi Vaughan (Hg.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa*, Basingstoke, S. 62–111.

Rawls, John (2003), *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.

Reyels, Lili/Ivanov, Paola/Weber-Sinn, Kristin (2018) (Hg.), *Humboldt Lab Tanzania. Objekte aus den Kolonialkriegen im Ethnologischen Museum, Berlin – Ein tansanisch-deutscher Dialog*, Berlin.

Rose, Nikolas (1999), *The Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge.

Said, Edward (1979), *Orientalismus*, Berlin.
Sarr, Felwine/Savoy, Bénédicte (2019), *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*, Berlin.
Savoy, Bénédicte (2018), *Die Provenienz der Kultur. Von der Trauer des Verlusts zum universellen Menschheitserbe*, Berlin.
Schiller, Naomi (2015), »Liberalism, Anthropology of«, in: Smelser, Neil J./Baltes, Paul B. (Hg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Amsterdam, S. 11–17.
Stoler, Ann (1995), *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham.
— (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley.
— (2007), »Affective States«, in: Nugent, David/Vincent, Joan (Hg.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Malden, S. 4–20.
Strathern, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley.
Universität Hamburg (2019), »Innenansichten aus dem Humboldt Forum«, Vorlesung von Prof. Dr. Hartmut Dorgerloh, https://kolonialismus.blogs.uni-hamburg.de/2019/12/12/video-prof-dr-hartmut-dorgerloh-innenansichten-aus-dem-humboldt-forum/ (letzter Zugriff: 13.12.2020).
Weber, Max (1904), »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus I. Das Problem«, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Jg. 20, H. 1, S. 1–54.
— (1905), »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II. Die Berufsethik des asketischen Protestantismus«, in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, Jg. 21, H. 1, S. 1–110.
— (1919), *Politik als Beruf*, München.
Weber-Sinn, Kristin/Ivanov, Paola (2020), »›Collaborative‹ Provenance Research. About the (Im)possibility of Smashing Colonial Frameworks«, in: *Museum and Society*, Jg. 18, H. 1, S. 66–81.

Diversität und Kollektivität: Zur institutionellen Krise des Theaters

Juliane Gorke, Hans Roth, Matthias Warstat

Die Institution Theater wurde und wird gesellschaftlich oft mit der Erwartung konfrontiert, das »Ganze« der Gesellschaft abzubilden bzw. eine Öffentlichkeit herzustellen, in der sich »die« Gesellschaft in allen ihren Facetten wiederfindet.[1] Dieser traditionelle Anspruch – eine Erblast der Theaterreformen der bürgerlichen Aufklärung und der Nationaltheateridee (vgl. Haider-Pregler 1980; Wilmer 2008: bes. 7–60) – gilt heute zu Recht als fragwürdig. So sind sich einflussreiche Sozialtheorien des 20. und frühen 21. Jahrhunderts darin einig, dass es »die« Gesellschaft im Sinne einer kohärenten Einheit des Sozialen nicht gibt; denkbar sei sie allenfalls in der Form einer hegemonialen Schließung oder als eine antagonistische Totalität (vgl. Marchart 2013). Ferner können heutzutage weder die Stadt- und Staatstheater noch die freie Theaterszene oder die Unterhaltungstheater glaubhaft für sich beanspruchen, die Gesellschaft in ihrer Vielfalt zu repräsentieren. Trotz dieser Ausgangslage spielt die Forderung, das Theater müsse ein Spiegel der Gesellschaft und ein Forum demokratischer Selbstverständigung sein, weiterhin eine wichtige Rolle im Theaterdiskurs – vor allem im Sinne eines unerfüllten Desiderats: Insbesondere die Stadt- und Staatstheater müssen sich immer wieder den Vorwurf gefallen lassen, dass sie diese Erwartungen nicht erfüllen. Weder ihre Organisationsform als Ensemble- und Repertoiretheater noch ihre vom bürgerlichen Drama geprägte Ästhetik sei heute noch zeitgemäß (vgl. Mundel u. a. 2011).

Ein Gegenentwurf in diesem Zusammenhang war und ist die Idee des Kollektivs: Seit den 1990er Jahren konstituieren sich (wieder) vermehrt freie Gruppen, die die hierarchischen Prinzipien des Regietheaters hinterfragen und ihre künstlerische Praxis in gleichberechtigten, demokratischen Arbeits-

1 Im 18. und 19. Jahrhundert entwickelte sich Theater in Deutschland zum institutionalisierten Ort einer Öffentlichkeit, die zwar in sozialer Hinsicht bürgerlich konturiert, dem Anspruch nach aber unabgeschlossen und die gesamte Gesellschaft einschließend gedacht war (vgl. Habermas 1990: 90–107; Wagner 2013).

formen gestalten wollen. Dieser Versuch, den Fokus auf einige wenige Regie- und Schauspielstars durch kollektive Produktionsweisen aufzubrechen, geht mit einem anhaltenden Interesse an kollektiven bzw. chorischen Darstellungsformen einher. Unter chorischen Formen werden Sprech-, Gesangs- und Bewegungschöre verstanden, die in verschiedensten performativen und theatralen Genres ihren Platz haben: in modernen Inszenierungen antiker Tragödien genauso wie im Dokumentartheater oder in Produktionen von Performancegruppen (Übersicht: Baur 1999; Donath 2018: 125–186). Von Chören wird im Theater überall dort gesprochen, wo – anstelle von individueller Figuration – Gruppen gemeinsame körperliche oder stimmliche Bewegungen vollziehen (wobei außerhalb des Musiktheaters nicht in erster Linie an Gesang zu denken ist). Waren es im bürgerlichen Drama einzelne Protagonist*innen und ihre zwischenmenschlichen Konflikte, die idealerweise für die ganze Gesellschaft einstehen sollten, macht die »Wiederkehr des Chores« (vgl. Dreyer 2014: 177–236; Donath 2018) im Gegenwartstheater auf ein gebrochenes Verhältnis zu diesem Repräsentationsanspruch aufmerksam. Einerseits werden die Möglichkeiten, gesellschaftliche Strukturen und Konflikte szenisch bzw. performativ zu reflektieren, durch den Chor erheblich erweitert; andererseits steht der Auftritt großer Kollektive, die in ihrer inneren Heterogenität und Pluralität nie vollständig erfassbar sind, für grundsätzliche Zweifel an der Möglichkeit, die an sich unüberschaubare Vielfalt des Sozialen überhaupt in konkrete Bilder und Erfahrungen zu übersetzen.

Im beginnenden 21. Jahrhundert hat die Kritik an etablierten Theaterinstitutionen eine neue Richtung genommen – und um einiges an Schärfe gewonnen. Seitdem sich 2008 am Ballhaus Naunynstraße in Berlin-Kreuzberg eine Theaterinstitution mit einer dezidiert postmigrantischen Ausrichtung konstituierte, die erstmals auch von einer breiteren (Theater-)Öffentlichkeit wahrgenommen wurde, hat sich die Debatte zunehmend darauf verlagert, dass Publikum und Personal innerhalb der performativen Künste in aller Regel kaum der sozialen und kulturellen Diversität der Gesellschaft entsprechen (vgl. etwa Voss 2017). Spätestens im Kontext der Diskussionen über den Umgang mit Geflüchteten in den Jahren 2014 und 2015 wurden zudem die Schwierigkeiten vieler Theater offensichtlich, die gesellschaftlichen Konflikte rund um Rassismus, Nationalismus und Kolonialismus dramaturgisch und performativ aufzugreifen (vgl. Menke/Vogel 2018).

Diesen Auseinandersetzungen um strukturellen Rassismus und umkämpfte Vielfalt im institutionellen Feld des Theaters nähert sich der folgende Beitrag unter der Leitfrage der Darstellbarkeit von Kollektivität. Zur

Einführung in die Thematik folgt zunächst eine Rekapitulation der im Frühjahr 2012 geführten Blackface-Debatte, in der der bisherige Umgang vieler Theater mit kollektiven Zugehörigkeiten nachdrücklich problematisiert wurde und an der sich exemplarisch zeigt, wie sich die Kritik an bestimmten Darstellungsformen und die Kritik an institutionellen Ausschlussverhältnissen wechselseitig bedingen. Im zweiten Teil geht es um inszenatorische Möglichkeiten, homogene Vorstellungen von Kollektivität mittels chorischer Darstellungsformen zu verunsichern. Schließlich sollen Fragen angedeutet werden, die sich aus solchen inszenatorischen Projekten für die Institution Theater ergeben. Der Chor als eine theatrale Form mit starkem Affizierungspotential gegenüber dem Publikum kann die Befürchtung wecken, etwa durch gemeinsames rhythmisches Sprechen Ideale homogener oder gar monolithischer Gemeinschaft zu evozieren. In zeitgenössischen Inszenierungen erweist er sich aber oft gerade umgekehrt als eine Möglichkeit, vereinheitlichende Vorstellungen von Kollektivität zu irritieren. Als institutioneller Rahmen solcher Darstellungen sieht sich Theater mit der Frage konfrontiert, wie es der Polyvokalität und Offenheit solcher Chöre auch in den eigenen Produktionsformen und Machtstrukturen gerecht werden kann.

1. Institutionenkritik in der Blackface-Debatte

Der Begriff Blackface (im dt. oft auch Blackfacing) bezieht sich auf eine Darstellungsform, in der weiße Schauspieler*innen mit schwarz geschminktem Gesicht und mitunter rot bemalter Mundpartie auftreten, um schwarze Menschen darzustellen. Theatergeschichtlich steht diese stigmatisierende Ethno-Maskerade in enger Verbindung mit den rassistischen Minstrel-Shows, einem vor allem in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den USA populären Unterhaltungs- und Musikformat, in dem für ein weißes Publikum die Kultur und die Lebensbedingungen der afroamerikanischen Bevölkerung parodiert wurden (vgl. Lott 1995).

Für das deutsche Gegenwartstheater hat die Auseinandersetzung um die historischen Assoziationen und die verletzenden Implikationen dieser Praxis seit den 2010er-Jahren eine herausragende Bedeutung erlangt: Die sogenannte »Blackface-Debatte« der Jahre 2012ff., in deren Verlauf mehrere Berliner Theaterhäuser zum Schauplatz einer Kontroverse um Deutungshoheit, strukturellen Rassismus und diskriminierende Zeichenpraxis wurden, markiert eine institutionenpolitische Zäsur, die den öffentlichen, aber auch den

wissenschaftlichen Theaterdiskurs maßgeblich beeinflusst hat. Insbesondere die deutschen Stadt- und Staatstheater, deren Strukturen und Ästhetiken sich seit längerem in einer latenten Legitimationskrise befinden, sahen und sehen sich seither vermehrt und verschärft mit identitätspolitischen Positionen konfrontiert, die ihnen feudale Machtstrukturen, mangelnde Diversität und ein eurozentristisches Theaterverständnis vorwerfen.

Den Ausgangspunkt der Blackface-Debatte bildeten Proteste gegen die Darstellung einer afroamerikanischen Figur durch den schwarz geschminkten weißen Schauspieler Joachim Bliese in der Komödie *Ich bin nicht Rappaport* am Berliner Schlossparktheater im Januar 2012. Die Kritik entzündete sich dabei nicht an der Inszenierung, sondern richtete sich – noch vor der Premiere – gegen ein Werbeplakat, auf dem der geschminkte Bliese zusammen mit Didi Hallervorden, dem Darsteller der anderen Hauptfigur des Stücks, abgebildet war. Während verschiedene Fälle von Blackface in anderen medialen Kontexten in den Jahren zuvor auf vergleichsweise wenig Resonanz gestoßen waren[2], fanden die Proteste dieses Mal weit über die herkömmliche Theateröffentlichkeit hinaus Beachtung (vgl. Voss 2014: 85–98). Entscheidend vorangetrieben wurde die Debatte durch die eigens gegründete Initiative Bühnenwatch:

> »Bühnenwatch ist eine Plattform, die sich zum Ziel gesetzt hat, rassistische Praktiken an deutschen Bühnen zu beenden. Die Gruppe ist aus den Auseinandersetzungen um die rassistische Blackface-Inszenierung und anschließende Debatte am Berliner Schlossparktheater hervorgegangen. Es ist unser Anliegen, sowohl rassistische Darstellungen wie Blackface als auch rassistische Diskriminierung von Schauspieler_innen of Color in Zukunft zu verhindern.« (Bühnenwatch 2011)

Wie hier bereits anklingt, lag einer der zentralen Beweggründe für die Formierung von Bühnenwatch im Verhalten des Schlossparktheaters, das sehr ablehnend auf die Kritik an dem Plakat reagierte und damit die Zuspitzung des Konflikts provozierte. So hieß es beispielsweise in einem Antwortbrief des Theaters an eine der Kritiker*innen, dass das Schwarzschminken weißer Schauspieler*innen und die farbenblinde Besetzung von nicht-weißen Rollen im deutschen Theaterkontext eine lange und absolut unproblematische Tradition hätte (Materialsammlung *Ich bin nicht Rappaport* 2012). Darüber hinaus wurde in dem Schreiben der Bezug zur Minstrelsy als »abwegig und

2 Kathrin Sieg verweist etwa auf den Enthüllungsjournalisten Martin Wallraff und den Satiriker Martin Sonneborn, die sich 2010 als schwarzer Niedriglohnarbeiter (Wallraff) bzw. 2011 als Barack Obama (Sonneborn) verkleideten. (Sieg 2015: 117)

beleidigend«[3] bezeichnet und darauf hingewiesen, dass sich Stück und Inszenierung entschieden gegen rassistische Diskriminierung positionierten. Auf der Facebook-Seite des Schlossparktheaters verteidigte man sich wiederum mit der Behauptung, man hätte im deutschsprachigen Raum nach einem schwarzen Schauspieler für die Rolle gesucht, aber schlicht niemanden in der passenden Altersspanne gefunden (ebd.).

Vergleicht man die Argumente der Theaterseite und die Ziele und Kritikpunkte, die im *mission statement* von Bühnenwatch dokumentiert sind, wird schnell deutlich, wie eklatant es in der Blackface-Debatte an einer Verständigungsgrundlage über rassistische Darstellungsformen mangelte. Denn die Wissensstände und Rechtfertigungslogiken der beiden Positionen sind höchst unterschiedlich: Bühnenwatch stellt sich als »Zusammenschluss aus Aktivist_innen of Color, Schwarzen und weißen Aktivist__innen« vor, der den rassistischen Praktiken in der deutschen Theaterlandschaft den Kampf ansagt, und arbeitet mit dem Vokabular einer strategisch erweiterten Rassismuskritik.[4] Im Antwortverhalten des Schlossparktheaters macht sich hingegen ein Muster bemerkbar, das auch aus anderen Kontroversen um vergleichbare Formen von Alltagsrassismus und -sexismus bekannt ist: Vorwürfen, die ein bis dato unhinterfragtes Verhalten in ein neues Licht stellen, wird mit wenig verständnisvollen Abwehrreaktionen begegnet, die den Graben erst recht vertiefen. Dass der Hinweis auf die verletzende Wirkung des Blackface in einer regelrechten Täter-Opfer-Umkehr zu einer ›Beleidigung‹ des Schlossparktheaters umgedeutet und die Vorwürfe als partikulare Einschätzung »einer Gruppe von Menschen im Internet« (ebd.) abgetan wurden, erscheint als typischer Versuch, die Kritik durch ein Re-Framing der Debatte zu entkräften und die Deutungshoheit über den Fall zu behalten. Spezifisch für die Blackface-Debatte und prägend für ihren weiteren Verlauf sind indes-

3 Ebd. Ganz so ›abwegig‹ ist dieser Bezug freilich nicht, da die Minstrelsy-Formate des 19. und frühen 20. Jahrhundert mitnichten ein rein (anglo-)amerikanisches Phänomen sind, sondern sich unter anderem auch für Deutschland nachweisen lassen. Siehe hierzu Gerstner 2017: 339–350.

4 Die Selbstbeschreibung von Bühnenwatch lässt auf ein Rassismusverständnis schließen, das sich nicht auf das Vorhandensein von bewussten völkisch-biologistischen Einstellungen und expliziten »Rasse«-Ideologien einschränkt, sondern Rassismus als eine Unrechtspraxis begreift, die sich auch und gerade in strukturellen Verhaltensmustern und Ausschlussroutinen reproduziert. Damit einher geht die Überzeugung, dass es für die Betroffenen opportun sein kann, sich rassistische Konstrukte wie *Weiß*- und *Schwarz*-sein unter emanzipatorischen Vorzeichen anzueignen und sich auf dieser Grundlage gegen Missrepräsentation und Mikroaggression zur Wehr zu setzen.

sen die Bemühungen des Schlossparktheaters, die Verwendung der schwarzen Schminke mit den institutionellen Gegebenheiten im Feld des Theaters zu rechtfertigen: Jeglicher Eingriff in die künstlerische Freiheit sei inakzeptabel und außerdem habe aufgrund der realistischen Anlage des Dramas bei gleichzeitigem Mangel an ausreichend qualifizierten Schauspieler*innen of Color keine andere Möglichkeit bestanden als zu diesem Mittel zu greifen.

Allerdings wussten die Protestierenden auf diese Gegenargumente durchaus zu reagieren. Ironischerweise wurde insbesondere die Forderung, die Verwendung von Blackface nicht nur als künstlerische Einzelentscheidung zu bewerten, sondern ihre strukturellen Umstände zu berücksichtigen, bald auch von der Gegenseite erhoben – jedoch unter einem ganz anderen Vorzeichen. So bestand und besteht eines der zentralen Anliegen von Bühnenwatch und anderen Aktivist*innen darin, die Diskussion nicht auf die Frage zu verengen, ob sich geblackfacte weiße Performer*innen nicht doch unter bestimmten Umständen rechtfertigen lassen; vielmehr sei Blackface als ein Symptom für die systematische Ausgrenzung und Benachteiligung von People of Color (PoC) in der deutschen Theaterlandschaft (vgl. Voss 2017) zu lesen. Aus dieser Perspektive offenbart sich in der bedenkenlosen Verwendung dieses Mittels nicht zuletzt die personelle Homogenität und künstlerische Limitiertheit »eines Betriebes […], der lieber *weiße* Schauspieler*innen schwarz anmalt, als Schwarze Schauspieler*innen in den Ensembles zu beschäftigen, und der sich ein Schwarzes Publikum wohl gar nicht erst vorstellen kann, sonst hätte man mit der Kritik sicherlich gerechnet« (Ayivi 2018: 76).

Die beiderseitige Tendenz, den Streit um die performative Praxis des Blackface mit übergeordneten institutionellen Fragen zu verknüpfen, spiegelt sich auch in einer darauffolgenden Verlagerung der Debatte auf größere Häuser wider. Nachdem im Januar 2012 mit dem Schlossparktheater zunächst ein Haus mit kritischen Fragen nach ihren Besetzungs- und Darstellungsstrategien konfrontiert wurde, das sonst in aller Regel unter dem Radar einer breiteren (Theater-)Öffentlichkeit bleibt, übertrug sich die Kontroverse im Februar desselben Jahres auf das Deutsche Theater (DT) und somit auf eine der renommiertesten Berliner Theaterinstitutionen. Der Anlass war die Verwendung von Blackface in Michael Thalheimers Inszenierung von Dea Lohers Theaterstück *Unschuld*: Die beiden Hauptfiguren Elisio und Fadoul, im Dramentext als zwei schwarze Immigranten ausgewiesen, wurden von den weißen Schauspielern Andreas Döhler und Peter Moltzen gespielt. Dabei traten beide im Gesicht und an den Händen mit dick aufgetragener schwarzer Farbe auf, zudem war ihre Mundpartie rot bemalt.

In Reaktion hierauf kam es am 12. Februar 2012 zu einer von Bühnenwatch initiierten Protestaktion, in der ca. 40 Menschen beim ersten Auftritt von Döhler und Moltzen gemeinsam den Saal verließen und anschließend Flyer im Foyer verteilten, auf denen die Kritik an der Tradition des Blackface erläutert wurde. Im Flyertext (Bühnenwatch 2012 zitiert nach Voss 2014: 239) wurde insbesondere auf ein Interview Bezug genommen, das der Intendant des DT, Ulrich Khuon, anlässlich der Debatte um das Schlossparktheater dem Sender Deutschlandradio Kultur gegeben hatte. Khuons dortige Einschätzung des Konflikts lässt sich grob als eine Position der Äquidistanz charakterisieren: Zwar hätten die Vorbehalte gegen »das verfügende theatrale Sprechen über andere« (Khuon 2012) durchaus ihre Berechtigung; zugleich aber stellte er sich gegen Forderungen, es müsse immer »authentisch« zugehen, weil man damit nur das genuine Verfremdungs- und Irritationspotential von Theater beschneiden würde. Zu der bereits seit September 2011 laufenden *Unschuld*-Inszenierung hieß es von Khuon, dass das DT gerne bereit sei, über die künstlerischen Beweggründe für das Blackface aufzuklären, es aber »natürlich« keinen Anlass zu einer Veränderung gebe (vgl. ebd.).

Vergleicht man den Standpunkt Khuons mit den Argumenten, mit denen sich das Schlossparktheater gegen die Rassismus-Vorwürfe verteidigte, fallen Unterschiede auf. Während die Theaterleitung des Schlossparktheaters den Gebrauch von Blackface als pragmatischen Umgang mit der Stückvorlage und den angeblich limitierten Besetzungsmöglichkeiten zu rechtfertigen versuchte, erachtete der Intendant des DT die Ebene der Inszenierung und die ästhetische Wirkungsabsicht als ausschlaggebend, um das Schwarzschminken weißer Akteure legitimieren zu können. An diesen unterschiedlichen Sichtweisen auf die Blackface-Thematik lässt sich ablesen, dass das privat geführte Schlossparktheater und das Deutsche Theater als eines der vier landeseigenen Staatstheater zwei getrennten institutionellen Sphären angehören: Ersteres ist seit seiner Wiedereröffnung 2008 ganz auf prominent besetzte Boulevardstücke und konventionell gebaute Dramen ausgerichtet und hat kein festes Ensemble; letzteres hingegen gilt oft als ein Flaggschiff des (post-)dramatischen Regie- und Repertoiretheaters. Die Kluft zwischen Kunst- und Unterhaltungstheater, die in der deutschen Theaterlandschaft besonders stark ausgeprägt ist, zeigt sich in der besagten Kontroverse nicht zuletzt darin, dass das Blackface in beiden Fällen durchaus unterschiedlich gestaltet war. Denn im Vergleich mit Blieses schwarz geschminktem Gesicht in *Ich Bin Nicht Rappaport* war die Schminke in *Unschuld* ostentativ anti-naturalistisch angelegt. Die dick aufgetragene Farbe und die in grellem Rot gehal-

tene Mundpartie diente dort weniger Nachahmungszwecken, sondern einer (vermeintlich) verfremdenden Bezugnahme auf rassistische Stereotype. Ein weiterer Punkt, an dem sich die unterschiedliche institutionelle Ausrichtung bemerkbar macht, ist der jeweilige Umgang mit den Rassismusvorwürfen. Anders als die Theaterleitung des Schlossparktheaters, die wenig entgegenkommend reagierte, signalisierte das DT im Anschluss an die Protestaktion Dialogbereitschaft und nahm – entgegen Khuons vorheriger Ankündigung – doch noch eine Änderung an der Inszenierung vor: Die schwarze Schminke von Döhler und Moltzen wurde bei der nächsten Aufführung durch ebenso dick aufgetragene weiße Farbe ersetzt (vgl. Wolf 2012).

Dieser Versuch, den Kritiker*innen durch Aushebelung des ethnocodierten Farbschemas entgegenzukommen und also eine künstlerische Antwort auf die Vorbehalte gegen das Blackface zu finden, entspricht dem Theaterverständnis, das bereits Khuons Interview kennzeichnet. Um die rassistischen Implikationen der bisherigen Darstellungsweise abzuschwächen, wurde nach einer inszenierungsästhetischen Lösung gesucht, die Distanz zu diesen Assoziationen markiert. Wie allerdings auf einer Podiumsdiskussion zwischen Vertreter*innen des DT und Bühnenwatch deutlich wurde, blieb diese Reaktion für die meisten Kritiker*innen ähnlich unbefriedigend wie der Verweis des Schlossparktheaters auf die angeblichen Schwierigkeiten, eine ›authentische‹ Besetzung für die von Bliese gespielte Figur zu finden – was als unfreiwilliges Eingeständnis des strukturellen Rassismus gewertet wurde, dem nicht-weiße Schauspieler*innen im deutschen Sprechtheater ausgesetzt sind. Dem DT hingegen wurde angelastet, diese Ausschlussmechanismen durch den Farbwechsel auf ein bloßes Darstellungsproblem zu verkürzen. Stattdessen hätte man besser ganz auf die Schminke verzichtet und könne sich zudem »nicht ewig hinter künstlerischer Freiheit verstecken« (Itzig 2012).

Tatsächlich scheint die vom DT vorgenommene Veränderung buchstäblich nur oberflächlich auf die von Bühnenwatch geäußerten Vorbehalte zu reagieren. Wie Joy Kristin Kalu kritisch anmerkt,

> »stellt das Umschminken von Schwarz auf Weiß doch lediglich einen semiotischen Umweg dar: Die weiße Farbe übernimmt in diesem Fall stellvertretend die Funktion der schwarzen Farbe, die das Schwarzsein der afrikanischen Migranten repräsentieren soll. Die dichotomische Markierungspraxis wird beibehalten, die Farbsymbolik wenig subtil verwirrt.« (Kalu, 2014)

Dass die performative Asymmetrie durch den inszenatorischen Eingriff in *Unschuld* weder außer Kraft gesetzt noch spürbar verfremdet wird, lässt auf eine institutionelle Dimension schließen, die über die angesprochenen Un-

terschiede zwischen Schlossparktheater und Deutschem Theater hinausweist. Obwohl sich zwischen beiden Häusern deutliche Diskrepanzen hinsichtlich der Verwendung und Rechtfertigung des Blackface sowie im Umgang mit den Protesten feststellen lassen, ist aus einer rassismuskritischen Perspektive sehr fraglich, ob die »feinen Unterschiede« von Boulevard- und Kunsttheater (vgl. Bourdieu 1987: 367–373) in diesem Fall wirklich einen Unterschied machen. Denn ein Verdienst der Blackface-Debatte ist wohl nicht zuletzt, ein gemeinsames Fundament dieser beiden nicht nur auf den ersten Blick sehr verschiedenen Theater hervorgekehrt zu haben: das einer weißen Dominanzkultur, die sich in der entstellenden Darstellung des Anderen selbst bespiegelt.

Der Begriff Diversität hat den deutschsprachigen Theaterdiskurs erst in den 2010er Jahren umfassend erreicht, und die Debatte um Blackface trug zu seiner (wenngleich verspäteten) Durchsetzung maßgeblich bei. Die Kritik an rassistischen Darstellungspraktiken und ihren institutionellen Ermöglichungsbedingungen konnte in eine Reformagenda gewendet werden, wie sie derzeit etwa von der überregionalen Kampagne zur »Erklärung der Vielen« oder im Entwurf für eine »Anti-Rassismus-Klausel« vertreten wird. »Die Vielen« sind ein pluralistischer Zusammenschluss von öffentlichen und freien Theater- und Kulturinstitutionen, die sich auf eine entschiedene Aus- und Abgrenzung von rechtspopulistischen Bewegungen und Akteur*innen verständigt haben (vgl. Die Vielen 2019). Die von der Regisseurin Julia Wissert und der Juristin Sonja Laaser entwickelte »Anti-Rassismus-Klausel« strebt an, dass in den Verträgen zwischen Theaterinstitutionen und freischaffenden Künstler*innen ein gewisser Schutz vor rassistischer Diskriminierung festgeschrieben wird: Wenn es im Arbeitsprozess von Seiten der auftraggebenden Institutionen zu rassistischen Vorfällen kommt, sollen diese zur Finanzierung und Durchführung von Anti-Diskriminierungsworkshops oder anderweitigen Sensibilisierungsmaßnahmen verpflichtet sein – andernfalls greift ein Sonderkündigungsrecht (vgl. Wissert u. a. 2019). Heute ist die Forderung nach mehr Diversität, die sich auf die Zusammensetzung der Ensembles und daneben auch auf das Repertoire bezieht, das wohl am meisten diskutierte politische Anliegen, mit dem Theaterinstitutionen im deutschsprachigen Raum konfrontiert sind (vgl. Micossé-Aikins/Sharifi 2019).

2. Chorische Inszenierungsformen zwischen Kollektivität und Vielfalt

Die Frage, wie Kollektivität, Spezifik und zugleich Vielfalt eines Ensembles sichtbar gemacht werden können, betrifft neben Machtfragen die ästhetische Dimension von Diversität im Theater. Kein anderes Element theatraler Darstellung hat Fragen nach Kollektivität und Vielfalt mit solcher Vehemenz und Nachhaltigkeit aufgeworfen wie der Chor. Es ist bezeichnend, dass in jenen Phasen der Theatergeschichte, in denen besonders heftig über eine Erweiterung und Pluralisierung des Publikums nachgedacht wurde, der Chor in den Mittelpunkt des ästhetischen Interesses rückte. So fielen die monumentalen Massenchor-Inszenierungen der Arbeiterbewegung in den 1920er Jahren in eine Zeit, in der eine proletarische Erweiterung der Theateröffentlichkeit – unter anderem durch die Volksbühnenbewegung – systematisch angestrebt wurde (vgl. Warstat 2005). Der Chor ist ein Indiz dafür, dass Fragen von Kollektivität und Vielfalt im Theater immer schon präsent waren. Denn der Chor – ob als Sprechchor, Gesangschor, Bewegungschor oder Kombination aus diesen dreien – stellt Menschen nicht als individuelle Figuren dar. Mit dem Chor wird das Dispositiv des dramatischen Theaters aufgebrochen, weil er das dramatische Prinzip aufhebt, individuelle Figuren auf der Bühne bedeutende Konflikte in Dialogen austragen zu lassen. Im bürgerlichen realistischen Theater wurden individuelle Charaktere nicht selten dazu genutzt, soziale und kulturelle Identitäten darzustellen und die Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus zu unterstreichen. Mit der Renaissance des Chores im Theater war deshalb stets die Frage verbunden, wie sich solche kollektiven Darstellungsformen auf die Verhandlung von Identitäten und Identitätskonflikten auswirkten: Stand mit dem Chor (und seinen nicht immer polyphon, sondern häufig auch ›einstimmig‹ vorgetragenen Aktionen und Sprechakten) eine Vereinheitlichung sozialer Bezüge zu befürchten?

Die theaterwissenschaftliche Chorforschung war tendenziell bemüht, solche Befürchtungen zu zerstreuen. Dies galt insbesondere für die Beschäftigung mit den chorischen Inszenierungen von Einar Schleef, die seit den 1980er Jahren von ihren Kritiker*innen bisweilen als totalitär, autoritär oder gar faschistoid beschrieben wurden. Dagegen setzte die Theaterwissenschaftlerin Ulrike Haß ihre These von einer »Polyvokalität« postdramatischer Chöre: »Es kann kaum genügend betont werden, daß der Chor nicht mit einer Stimme agiert, sondern als ein Sprechen. Das Sprechen des Chores kommt nicht aus einem Mund. Seine Stimme ist nicht persönlich

und sperrt sich nachhaltig gegen den Versuch, ihr irgendeinen Ort zuzuweisen, dessen ›Ausdruck‹ sie wäre.« (Haß 1999: 78) Der Chor hat als ein Sprechen keinen erkennbaren Ursprung – er drückt nichts aus. Zur Repräsentation von Identitäten gleichwelcher Art erscheint er ungeeignet. Jede einzelne Stimme behalte im chorischen Sprechen zwar »ihre Eigenheiten bei« (ebd.: 79). Jedoch: »Ton, Timbre, Umfang, Höhe, Register der einzelnen Stimme, die von der Tradition mit bestimmten Werten belegt worden sind, sind ununterscheidbar gemischt« (ebd.: 78f). Der Chor wäre demnach nicht nur durch Uneinheitlichkeit, sondern auch durch Ununterscheidbarkeit der Einzelstimmen gekennzeichnet. Individuelle Besonderheiten sind innerhalb des Chores nicht mehr unterscheidbar, aber ein einheitliches Gesamtbild erscheint dennoch nicht. Ein solcher Chor ist »Mittel ohne Zweck« (ebd.: 80), gekennzeichnet durch eine prä-expressive Mittelbarkeit, durch nichts zu vereinnahmen, *niemanden repräsentierend*.

Von einem solchen Modell des Chorischen ausgehend stellt sich die Frage, wie sich Chöre mit den identitätspolitischen und institutionellen Forderungen gegenwärtiger Theaterdiskurse vertragen. Eine Grundforderung theaterbezogener Diversitätsdiskurse richtet sich darauf, unterschiedliche Identitäten sowohl in den Ensembles als auch auf der Bühne sichtbar zu machen:

»Wir leben in einer multikulturellen Gesellschaft, Deutschland ist ein Einwanderungsland. Es gibt Deutsche mit türkischen, afrikanischen, asiatischen, russischen – kurz: mit jeden nur denkbaren ethnischen und/oder kulturellen Wurzeln. […] Das bunte Bild auf Deutschlands Straßen weicht einem Einheits-Weiß, sobald man ein Sprechtheater betritt. Keine PoC weit und breit, Schwarze schon gar nicht.« (Milagro 2012)

Um diesen Eindruck zu ändern, kommt es nach Milagro auf die Sichtbarkeit des Einzelnen auf der Bühne an: »Wen wir in welchem Land in welchen Rollen auf der Bühne sehen, gibt also auch Aufschluss darüber, wen die jeweilige Gesellschaft als geeignet ansieht, ihre Kultur in welchen Rollen zu vertreten, was wiederum offenbart, welche Länder PoC als Teil ihrer Kultur betrachten und welche nicht.« (ebd.) Die politische Forderung, die sich daraus für die Institution ergibt, basiert auf der Annahme, dass im Theater Schauspieler*innen Rollen übernehmen und dass die Einzelnen mit ihren »ethnischen und/oder kulturellen Wurzeln« sichtbar werden können. Ulrike Haß' Analysen zu zeitgenössischen Chorinszenierungen weisen darauf hin, dass beide Voraussetzungen im postdramatischen Theater häufig nicht gegeben sind. Haß beschreibt Chöre, die jedwede Identitätsbezüge verweigern, indem sie Repräsentationsvorgänge entweder unterbrechen oder von vornherein konterkarieren.

Zwei Beispiele jüngerer Theaterarbeiten zeigen, mit welchen ästhetischen Mitteln Chöre im Gegenwartstheater das Spannungsverhältnis von Kollektivität und Vielfalt bearbeiten. Marta Górnickas *Grundgesetz – ein chorischer Stresstest* (Maxim Gorki Theater 2018) und *Solidaritätsstück – ein strömungsübergreifender Protestbrief* (Sophiensaele 2019) nutzen auf jeweils unterschiedliche Weise chorische Darstellungen als Instrument vielfältiger Repräsentation von Identitäten und politischer Kämpfe. In beiden Inszenierungen scheinen die institutionellen Rahmenbedingungen der Chöre dabei als Orte des Konflikts und der Auseinandersetzung auf, aber auch als Räume zur Verhandlung gesellschaftlicher Vielfalt.

Zur Uraufführung von *Grundgesetz* am 3. Oktober 2018 versammeln sich 50 Performer*innen als Chor zu den Festivitäten zum »Tag der deutschen Einheit«. Vor der Bühne auf dem Platz des 18. März an der Westseite des Brandenburger Tors in Berlin ist ein Publikum zusammengekommen, das hier ein »großes partizipatives Fest für Einheit und Zusammenhalt in Deutschland« (Pressemitteilung 20.09.2018) erwartet, wie es der Pressetext der Veranstaltung ankündigt. Der Blick der Zuschauenden richtet sich gen Osten und auf eine überdimensionale Fotocollage des französischen Street-Art-Künstlers JR, die speziell für das Jubiläum am Brandenburger Tor angebracht wurde. Sie zeigt feiernde Menschen am Brandenburger Tor 1990 und drei DDR-Grenzsoldaten, die analog zum Publikum auf die Feiernden blicken. In dieses Szenario der Einheitsfeierlichkeit treten die Regisseurin Marta Górnicka und der von ihr dirigierte Chor, um das deutsche Grundgesetz einem ›chorischen Stresstest‹ zu unterziehen. Der Chor erscheint hier aber nicht als Symbol der Einheit, sondern als repräsentatives Organ derer, deren Vertretung und Schutz durch das deutsche Grundgesetz nicht immer so gesichert ist, wie es dessen Text vielleicht suggeriert. Seine Besetzung spiegelt eine sichtbare Diversität der Gruppe: Neben Schauspieler*innen aus dem Ensemble des für seine postmigrantische und pluralistische Ausrichtung bekannten Maxim Gorki Theaters, des inklusiven Theater RambaZamba und der Freien Szene finden sich in der heterogenen Versammlung auch Menschen, die im Programmtext als »nicht-professionelle Schauspieler*innen aus den unterschiedlichen Spektren der Zivilgesellschaft« (Maxim Gorki Theater 2018) bezeichnet werden. Wer hier die Professionellen sind und wer die Nicht-Professionellen lässt sich vom Publikum aus zunächst weder sehen noch hören. Das Bild allerdings, das sich noch vor Beginn der Performance eröffnet, hinterlegt eine »Gesellschaft« mit einer anderen: Die Fotocollage der Feiergemeinschaft am Brandenbur-

ger Tor 1989 liefert eine Folie, vor der die Diversität des Chores in *Grundgesetz* erst als solche offengelegt wird.

Der vielfältige Chor auf der Bühne zeigt sich um die Feierlichkeiten zur deutschen Einheit aber keineswegs als eine Selbstverständlichkeit, sondern als kritische Rückfrage an die institutionellen Grenzen des Grundgesetzes. Der chorische Stresstest mutet zunächst lediglich wie eine Rezitation der deutschen Verfassung an. Dabei variieren zu Beginn Solo- und chorisches Sprechen in regelmäßiger Abwechslung, bis das chorische »Wir« in den Fokus des Textes rückt. Das »Wir«, das im Text des Grundgesetzes gar nicht auftaucht, wird vom Chor am Brandenburger Tor stetig wiederholt und mündet in Überlagerungen von Textfragmenten, die das deutsche »Wir« in eine ungleichmäßige Sprachmasse zerfallen lassen und wieder zu neuen Sätzen zusammenfügen. Aus dem chorischen Durcheinander treten einzelne Stimmen wieder hervor und rufen die im Rahmen der Friedlichen Revolution 1989 verwendete Parole »Wir sind das Volk!«, die in den 2010er Jahren vermehrt von rechtsextremen Bewegungen wie PEGIDA angeeignet und zur Propaganda völkischer Ideologien missbraucht wird. Auch während der Erstaufführung von »Grundgesetz« am 3. Oktober 2018 demonstriert unweit des Brandenburger Tores am Berliner Hauptbahnhof die rechtsextreme Initiative »Wir für Deutschland« zum sogenannten »Tag der Nation«. In Anbetracht dieser vielschichtigen Bezugnahmen auf Imaginationen von Einheit wirft die Performance des Chores hier einige zentrale Fragen an die deutsche Verfassung und an die spezifische Öffentlichkeit der Veranstaltung auf: Wer ist dieses »wir«? Sind wir das »wir«? Oder sind »wir« die anderen?

Der Chor entwickelt den Text zunehmend weiter, verfremdet, dehnt, überlagert, verzerrt bis in die Unverständlichkeit, wiederholt aber zentrale Schlagworte wie »Freiheit« oder »Verantwortung« vielfach in chorischer Synchronität. Rhythmische Variationen zeigen sich auch in der Choreographie des Chores: Gruppen werden gebildet und wieder getrennt, Reihen entstehen und verrücken sich, kurze tänzerische Bewegungssequenzen unterbrechen die starr zum Publikum ausgerichtete Haltung des Chores. Der Chor in *Grundgesetz* offenbart sich sprachlich und körperlich als fluide Anordnung Vieler, die Einheiten herstellt und wieder verwirft. Die Sprechenden treten als Einzelne hervor, verschwimmen mit dem Kollektiv, tauchen wieder auf, aber entziehen sich stets wieder der Repräsentation einzelner Identitäten. Dieser Ästhetik ist die »Polyvokalität« (Haß 1999: 78) zu eigen, die Ulrike Haß dem Chorischen zuschreibt, trotzdem bleiben innerhalb des Chorkörpers einzelne Stimmen, einzelne Körper und ihre Identitätszu-



Abb. 6: »Grundgesetz – Ein chorischer Stresstest« von Marta Górnicka am Brandenburger Tor, 3. Oktober 2018, Maxim Gorki Theater Berlin

Fotografie: Ute Langkafel

schreibungen deutlich sicht- und hörbar. Sie bleiben unterscheidbar, weil sich dieser Chor ästhetisch der Vergemeinschaftung widersetzt. Die einzelnen Choreut*innen repräsentieren nicht *eine bestimmte* Gruppe oder Identitätszuschreibung, sondern all diejenigen, die möglicherweise nicht »das deutsche Volk« sind.

Das Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Modi des chorischen Kollektivs zeigt sich vor allem in rhythmischen und choreographischen Abwechslungen. Denn zu Górnickas Arbeit am Chorischen gehört nicht nur die choreographische und musikalische Inszenierung einzelner politischer Texte, auch die Texte selbst werden von der Regisseurin mit Rezepten, Werbeslogans, Popsongs, Volksliedern und Bibelversen zu neuen Libretti collagiert. Die im Text angelegte Vielstimmigkeit findet ihren Ausdruck auf der Bühne in a-/rhythmischen Überlagerungen von Textfragmenten, Repetitionen und Schleifen einzelner Worte sowie im Wechselspiel von synchroner und asynchroner Rezitation. Der Chor bildet ein »Wir«, das sich in seiner Diversität bewusst konträr zu völkisch-nationalen Ideen verhält. Dabei läuft die hier entworfene chorische Gemeinschaft aber auch Gefahr, sich die Darstellung von Diversität auf der Bühne zu einfach zu machen. Die Inszenierung des Chores als vielfältiges Kollektiv basiert in *Grundgesetz* so deutlich auf sichtbaren Identitätszuschreibungen, dass fragmentarische, unvollständige und dekonstruktive Vorstellungen von Gemeinschaft und Identität nur zeitweise aufscheinen.

Das *Solidaritätsstück* von Simone Dede Ayivi & Kompliz*innen hingegen entwickelt einen Ansatz des Chorischen, der weniger darum bemüht ist, den Chor als Organ der Repräsentation von Vielfalt in den Vordergrund zu rücken, sondern jene zivilgesellschaftlichen Debatten und Kämpfe auf die Bühne zu bringen, die entstehen, wenn diverse Akteur*innen und die institutionellen Rahmenbedingungen ihres Lebens in einen Konflikt geraten. Im Festsaal der Berliner Sophiensaele knüpft die Performance an die bewegte Geschichte des Aufführungsraumes an: Die Sophiensaele, um 1905 als Handwerkervereinshaus in der Spandauer Vorstadt erbaut, waren in den 1910/20er Jahren ein zentraler Versammlungsort der linken Arbeiterbewegung, der KPD und des linken Flügels der USPD. Seit den 1990er Jahren sind die Sophiensaele eine der größten Spielstätten der Freien Theaterszene Berlins, waren aber ursprünglich Versammlungsort und »Bildungsstätte revolutionärer Bewegungen« (Zitat aus der Aufführung, 27. September 2019). Im Festsaal, in dem sich an diesem Abend im Herbst 2019 ein Chor zu einer solidarischen Bewegung formiert, sprachen knapp 100 Jahre zuvor Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. In deren Fußstapfen treten nun die Regisseurin und Performerin Simone Dede Ayivi und ihre Kompliz*innen, wie eine kurze Einführung in die Geschichte des Ortes durch Ayivis Stimme aus dem Off zu Beginn der Performance verdeutlicht. Der historische Saal mitsamt seiner politischen Geschichte ist an diesem Abend nicht nur Theaterraum, sondern auch Bühnenbild. Lediglich ein paar Umzugskartons, die mit dem Titel »Solidaritätsstück« beschriftet sind, zeigen, dass eine Gruppe von Performer*innen den Versammlungsraum besetzen wird. Auch hier liegt – wie bei Marta Górnickas Grundgesetz-Chor – der Inszenierung eine politische Textform zu Grunde, die dem Publikum als Appell vorgetragen wird. Doch wie wird aus einem Chor auf der Bühne eine solidarische politische Bewegung? In »Solidaritätsstück« wird kein Gesetzestext vorgetragen und entfremdet, sondern eine Vielzahl von Stimmen und Anliegen zu einem multivokalen Protestbrief verwoben. Der Chor adressiert den performativen Brief an seine »Community«, »Kolleginnen und Kollegen«, »Genoss*innen«, an die »Streikenden« und die »Studierenden« sowie den »sehr geehrten Herrn Kultursenator Dr. Klaus Lederer«. Die Sprechenden selbst identifizieren sich hingegen als »Technik- und Servicekräfte der Charité«, »Theatermacher*innen«, »eine über Jahrzehnte gewachsene Hausgemeinschaft«, »Weiße und People of Color« oder »Studierende und Beschäftigte der Alice-Salomon-Hochschule«, deren politische Kämpfe in diesem Appell auf der Bühne zusammengeführt werden. Der Chor selbst wird dabei zur anonymen

Projektionsfläche: Die Performer*innen tragen runde, umschließende Masken, die mit kleinen Spiegeln besetzt sind und wie Discokugeln das Licht der Scheinwerfer von den Köpfen des Chores in den Raum zurückstrahlen lassen. Eine weiße Plane, die zu Beginn der Aufführung von der Bühne fällt, wird entfaltet und mal als Demo-Schild, mal als riesiges Banner benutzt, auf das verschiedene politische Slogans projiziert werden, während im Hintergrund zeitgenössische Protestgesänge erklingen.

Jede*r Choreut*in steht für einen Teil der sich temporär formierenden solidarischen Gemeinschaft und repräsentiert nicht primär ihre eigene Identität, sondern konkrete politische Ziele, die sich an institutionell bedingte Konflikte heften, wie sie sich aktuell zum Beispiel auf dem Berliner Wohnungsmarkt, im Gesundheitssystem, der europäischen Grenzpolitik oder in der deutschen Theaterszene zeigen. Dabei scheinen im »strömungsübergreifenden« Protestbrief immer wieder auch jene Konflikte auf, die um die Arbeit an Diversität an Theaterinstitutionen entflammen und denen auch Ayivi und ihre Kompliz*innen in ihrem beruflichen Alltag ausgesetzt sind. Der Chor fordert einen sicheren Theaterraum für alle und solidarisiert sich unter anderem mit den Angestellten des Berliner Theaters an der Parkaue, das 2019 wegen mehrerer rassistischer Vorfälle einen Wechsel des Leitungsteams vollzog und sich seitdem in einem Reformprozess befindet.

Der Chor der Kompliz*innen übt sich entlang dieser Konflikte in ikonografischen Formen kollektiven politischen Protests: sich zur Demonstration versammeln, Reden halten, das gemeinsame Tragen eines Transparents, synchrone Klatschchöre und das gemeinsame Erheben der Faust. Und wie ein schriftlicher Protestbrief endet auch dieser mit einer Forderung, die vielfältige Ziele artikuliert und mit einer konfrontativen Geste an das Publikum appelliert: Eine Performerin tritt auf einen der Umzugskartons und verkündet eine Forderung, die der um sie herum gruppierte Chor als Echo wiederholt. Sie wird abgelöst von der nächsten, die eine andere Forderung vorträgt, bis alle »Kompliz*innen« an der Reihe waren und sie wiederum gemeinsam chorisch enden:

> »Unsere Gesellschaft ist eine plurale Versammlung. Demokratie muss täglich neu verhandelt werden, aber immer unter einer Voraussetzung: Es geht um alle! Um jede*n Einzelne*n als Wesen der vielen Möglichkeiten. Wir schließen uns zusammen, um gemeinsam für mehr Solidarität einzutreten. Raus aus der Vereinzelung – rein in ein intersektionales Bündnis!«

Indem das Publikum hier als Gegenüber angesprochen wird, findet es sich zwar zum einen in der Position der Adressat*innen des Protestbriefs, die zu

konkreten Handlungen aufgefordert werden, zum anderen wird es aber auch in die solidarische Gemeinschaft eingeschlossen. Wie genau das intersektionale Bündnis außerhalb des Theaters funktionieren kann, lässt die Inszenierung offen. So stiftet der aktivistische Appell an das Publikum im Theatersaal nicht primär zum Protest an, sondern erzeugt auch eine produktive Irritation darüber, wer hier für wen spricht, welche Gemeinschaft gebildet oder verworfen wird und zu welcher Positionierung dabei das Publikum aufgerufen ist. Die Inszenierung zeigt aber, dass Chöre im Theater und öffentliche politische Protestformen sich ähnlicher ästhetischer Strategien bedienen, um in ihrer Vielstimmigkeit gemeinsame Ziele zu formulieren und potentiell Außenstehende zu affizieren. Der Chor auf der Bühne bleibt dabei ästhetisch wie politisch nicht frei von Widersprüchen und korrespondiert so mit der Debatte um die Diversität der Institution Theater. Die an diese Problematik gebundenen affektiven Konflikte zeigten sich exemplarisch in der Blackface-Debatte und die hier diskutierten Beispiele chorischer Inszenierungen lassen sich als mögliche Auseinandersetzungen mit diesen Dynamiken verstehen.

3. Stress-Test der Institution Theater

Wie kann ein Chor vielstimmig, polyphon und divers bleiben und dennoch Kollektivität oder gar Gemeinschaft repräsentieren? Ermöglichen chorische Aufführungspraktiken so etwas wie die gleichzeitige Erfahrung von Einheit und Diversität? Solche Fragen verweisen auf konkrete inszenatorische Probleme – und markieren zugleich langfristige institutionelle Herausforderungen des Theaters, die sich aus dem Spannungsverhältnis von Diversität und Kollektivität erklären lassen.

Das demonstrative »Wir« in den Inszenierungen von Marta Górnicka und Simone Dede Ayivi steht für die Komplikationen, mit denen die Institution Theater heute konfrontiert ist: Wie kann ein institutionell verfestigtes Theater sich so öffnen, dass es die Diversität der Gesellschaft nicht nur abbildet, sondern wenn möglich auch steigert und in ihren ästhetischen Potentialen erlebbar macht?

Die moderne Idee eines Stadttheaters, Staatstheaters oder gar »Nationaltheaters« ging historisch gesehen mit gravierenden Exklusionen und sozialen Barrieren einher. Versuche einer Erweiterung und Verbreiterung der

sozialen Basis scheiterten oft an institutionellen Praktiken und Strukturen, die einer echten Diversifizierung entgegenwirkten. Im Zuge der Institutionalisierung war ein Dispositiv entstanden, das demokratischen, kollektiven Arbeitsformen insgesamt, aber auch zahlreichen kulturell gewachsenen Darstellungsformen hohe Hindernisse in den Weg legte.

Die weitgehende Verdrängung des Chores aus dem bürgerlichen Theater kann als Indiz für diese Abwehrreaktionen betrachtet werden. Denn der Chor stellt bürgerliche institutionelle Traditionen in Frage: Größere Chöre können selten aus dem Ensemble eines Repertoiretheaters besetzt werden. Auch Marta Górnicka bringt in ihren Chören professionelle Darsteller*innen des Gorki-Ensembles mit nichtprofessionellen Mitwirkenden zusammen. Solche Kooperationen unterziehen die Institution Theater einem Stress-Test: Manches von dem, was an traditionellen Schauspielschulen gelernt wurde, muss für eine gelungene Chordarbietung zurückgestellt oder sogar konterkariert werden. Die psychologische Erarbeitung einer ›eigenen‹ Figur und die in Probenprozessen weiterhin wirksamen Hierarchisierungen von Haupt- und Nebenrollen entfallen. Die Arbeit mit Laienchören lässt sich häufig nicht in die regulären zeitlichen Rhythmen des Theaterbetriebs pressen: Es müssen zusätzliche Probenzeiten eingeplant werden, und Ensemblemitglieder müssen sich auf die Zeitkontingente von Mitwirkenden einstellen, die neben der künstlerischen Arbeit anderen Erwerbstätigkeiten nachzugehen haben. Auch an Regisseur*innen stellt die Arbeit mit Chören besondere Anforderungen: Allein aufgrund der Vielzahl von Mitwirkenden kommt eine große Bandbreite von künstlerischen Vorbildungen, Voraussetzungen und Auffassungen ins Spiel, die nicht einfach diszipliniert und normalisiert werden dürfen, wenn ein dynamischer chorischer Ausdruck und eine entsprechend vielschichtige Affizierung erreicht werden soll.

Auf abstrakterer Ebene könnte man sagen: Im Chor verdichten sich grundsätzliche Fragen an die Institution des Stadt- und Staatstheaters, die sich in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert aus einer Allianz von Hoftheatern und privaten Theaterimpresarios entwickelt hat. Wie sollen Hierarchien und Arbeitsteilung im Produktionsprozess gestaltet werden, damit am Ende nicht einzelne Künstler*innen, sondern große Kollektive hörbar werden? Wie können diskriminierende Arbeitsweisen und Darstellungsformen vermieden werden, die für lange Zeit im Rahmen bürgerlicher Theaterinstitutionen Verletzungen und Gefährdungen möglich gemacht haben? Wie soll der Zugang geregelt werden zu einem öffentlichen Forum, das idealiter einer ganzen Stadt (oder gar »der« Gesellschaft) als Ort der Selbstverständigung

dienen soll? Welche Sprachen und welche Darstellungsidiome können und müssen einbezogen werden, um offen zu bleiben für eine sich diversifizierende Stadtgesellschaft? Sind es am Ende tatsächlich Chöre, die diese vielfältigen Stimmen und Darstellungsformen am besten zusammenführen können?

Antworten auf diese Fragen müssen berücksichtigen, dass Sprech- und Bewegungschöre in der europäischen Theatergeschichte des 20. Jahrhunderts ein sowohl mit sozialistischen als auch mit faschistischen Konnotationen verknüpftes Darstellungsmittel sind. Politisch reflektierte Chorinszenierungen zeichnen sich dadurch aus, diese spezifischen historischen Bezüge nicht zu unterschlagen, sondern explizit einzubeziehen. Wo immer Kollektive öffentlich auftreten bzw. in Produktionsprozessen aktiviert werden, liegt die Rede von einer repressiven Homogenisierung nahe, die chorische Darstellungsmittel mit autoritären politischen Entwürfen gleichsetzt. Mindestens seit Einar Schleefs Frankfurter Chor-Inszenierungen aus den 1980er Jahren zwingen Chöre die Institution des Stadt- und Staatstheaters dazu, sich mit diesen Phasen ihrer Geschichte zu befassen.[5] In der jüngeren Debatte über Formen politischen Theaters werden Inszenierungskonzepte wie die von Ayivi und Górnicka bisweilen abwertend als »Identitätspolitik« gekennzeichnet. Der Begriff steht hier für theatrale Strategien, die von der konservativen Theaterkritik als überheblich und spaltend kritisiert werden: »Nicht mehr die gesamtgesellschaftliche Befreiung durch eine Revolution ist mithin das Thema des linken Theaters heute, sondern die durchreflektierte und gegebenenfalls quotierte Repräsentation von Minderheiten auf der Bühne.« Simon Strauss sieht diese theatralen Repräsentationspraktiken von einer »moralpathetischen Gewissheit« gekennzeichnet: Im linken politischen Theater sei *die »Frage« der »Feststellung« gewichen* (Strauss 2020).

Identitäten *feststellen*? Die Kritiker der theatralen Identitätspolitik verschweigen, dass es einen großen Unterschied macht, ob Identitäten als starre Zugehörigkeiten oder als veränderliche und gestaltbare Konstrukte vorgeführt werden, ob Fremd- oder Selbstidentifizierungen auf dem Spiel stehen. Richtig an Strauss' Befund ist, dass Repräsentationsvorgänge im gegenwärtigen politischen Theater eine zentrale Rolle spielen. Die Tatsache, dass Körpern im sozialen Alltag und auf der Bühne Bedeutungen zugewiesen werden

5 Schleef setzte in Inszenierungen wie *Mütter* (1986), *Vor Sonnenaufgang* (1987) und *Ur-Götz* (1989) am Schauspiel Frankfurt umfangreiche Chöre ein, die kontrovers diskutiert wurden und in einigen Rezensionen mit den Masseninszenierungen des Faschismus in Beziehung gesetzt wurden. Vgl. zu diesen konflikthaften Aspekten seines Werkes Lehmann (2002).

und dass sie vom Publikum hinsichtlich ihrer Herkunft, ihres Geschlechts, ihrer Milieuzugehörigkeit etc. situiert werden, wird in einschlägigen Inszenierungen deutlich markiert. Darsteller*innen sprechen auf der Bühne unterschiedliche Sprachen, stellen verschiedene ethnocodierte Merkmale aus, thematisieren ihre Herkunft und ihre Zugehörigkeit zu einzelnen Bevölkerungsgruppen. Allerdings erschöpft sich die Politik vieler solcher Aufführungen nicht darin, für eine ausgeglichene oder gar »quotierte« Repräsentation heterogener Bevölkerungsgruppen auf der Bühne zu sorgen. Vielmehr geht es ihnen darum, implizite und explizite Repräsentationsvorgänge, wie sie im Alltag ständig stattfinden, in Unruhe zu versetzen. Somit stehen diese Aufführungen zwar meist im Zusammenhang mit identitätspolitischen Debatten und reagieren auf die institutionellen Auseinandersetzungen, die sich daran knüpfen. Ihre ästhetischen Strategien weisen aber oft weit über den politischen Diskurs hinaus.

Die chorische Polyvokalität wirkt in dieser Weise destabilisierend: Identitätszuschreibungen bleiben möglich, finden im Chor aber einen Resonanzboden, der sie nie zu festen Formen gerinnen lässt. Politische Forderungen werden in aller Deutlichkeit artikuliert, lösen sich in der Aufführung aber von den Sprecher*innenpositionen, denen sie eingangs demonstrativ verhaftet schienen. So können Identitätszuschreibungen, die aus dem Alltag nur zu vertraut sind, im Theater in neue, dynamischere und diversere Konstellationen überführt werden.

Literatur

Ayivi, Simone Dede (2018), »Internationalität ≠ Interkultur. Eine Schwarze deutsche Kritik«, in: Liepsch, Elisa/Pees, Matthias/Warner, Julian (Hg.), *Allianzen. Kritische Praxis an weißen Institutionen*, Bielefeld, S. 74–81.

Baur, Detlev (1999), *Der Chor im Theater des 20. Jahrhunderts. Typologie des theatralen Mittels Chor*, Berlin.

Bühnenwatch (2011), *Über uns,* https://archive.vn/20130118125501/http:/buehnenwatch.com/sample-page/ (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Bourdieu, Pierre (1987), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M.

Donath, Stefan (2018), *Protestchöre. Zu einer neuen Ästhetik des Widerstands*, Bielefeld.

Dreyer, Matthias (2014), *Theater der Zäsur. Antike Tragödie im Theater seit den 1960er Jahren*, München.

Gerstner, Friederike (2017), »Bob Taylor, der schwarze Major. Blackface Minstrelsy im deutschen Kaiserreich«, in: Kreuder, Friedemann/Koban, Ellen/Voss, Hanna (Hg.), *Re/produktionsmaschine Kunst. Kategorisierungen des Körpers in den Darstellenden Künsten*, Bielefeld.

Habermas, Jürgen (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.

Haider-Pregler, Hilde (1980), *Des sittlichen Bürgers Abendschule. Bildungsanspruch und Bildungsauftrag des Berufstheaters im 18. Jahrhundert,* Wien und München.

Haß, Ulrike (1999), »Im Körper des Chores. Zur Uraufführung von Elfriede Jelineks EIN SPORTSTÜCK am Burgtheater durch Einar Schleef«, in: Fischer-Lichte, Erika/Kolesch, Doris/Weiler, Christel (Hg.), *Transformationen. Theater der Neunziger Jahre*, Berlin, S. 71–82.

Itzig, Joanna (2012), »Debatte um Blackfacing am Theater. Eine Frage der künstlerischen Freiheit«, veröffentlicht auf: *taz, die tageszeitung,* https://taz.de/Debatte-um-Blackfacing-am-Theater/!5097749/ (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Kalu, Joy Kristin (2014), »Dein Blackface ist so langweilig! Was das deutsche Repräsentationstheater von den Nachbarkünsten lernen kann«, in: *nachtkritik.de*, https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=10271:in-sachen-blackfacing-zwischenruf-zu-einer-andauernden-debatte&catid=101:debatte&Itemid=84 (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Khuon, Ulrich (2012), »Nicht alles muss authentisch besetzt sein. DT-Intendant zur Debatte um vermeintliche ›Black Face‹-Besetzung«, in: *Deutschlandfunk Kultur,* https://www.deutschlandfunkkultur.de/ulrich-khuon-nicht-alles-muss-authentisch-besetzt-sein.1013.de.html?dram:article_id=172737 (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Lehmann, Hans-Thies (2002), »Theater des Konflikts«, in: Gerecke, Gabriele/Müller, Harald/Müller-Schwefe, Hans-Ulrich (Hg.), *Einar Schleef Arbeitsbuch*, Berlin, S. 42–67.

Lott, Eric (1995), *Love & Theft – Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, New York.

Marchart, Oliver (2013), *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin.

Menke, Bettine/Vogel, Juliane (Hg.) (2018), *Flucht und Szene. Perspektiven und Formen eines Theaters der Fliehenden*, Berlin.

Materialsammlung *Ich bin nicht Rappaport (2012), Blackface in 2012 – Das Schlossparktheater in Berlin bietet eine armselige Vorstellung,* in: *tumblr.com*, https://beatsandpicturesandlifeandstuff.tumblr.com/post/15354834439/Blackface-in-2012-das-schloßpark-theater-in (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Maxim Gorki Theater (2018), *Grundgesetz – Ein chorischer Stresstest von Marta Górnicka*, https://www.gorki.de/de/grundgesetz (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Micossé-Aikins, Sandrine/Sharifi, Bahareh (2019), *Kulturinstitutionen ohne Grenzen? Annäherung an einen diskriminierungskritischen Kulturbereich*, https://www.

kubi-online.de/artikel/kulturinstitutionen-ohne-grenzen-annaeherung-einen-diskriminierungskritischen-kulturbereich (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Milagro, Lara-Sophie (2012), »Die Bequemlichkeit der Definitionshoheit. Die Blackfacing-Debatte III – Man muss kein Neonazi sein, um rassistisch zu handeln«, in: *nachtkritik.de* https://www.nachtkritik.de/index.php?view=article&id=6740%3Adie-blackfacing-debatte-iii-man-muss-kein-neonazi-sein-um-rassis tisch-zu-handeln&option=com_content&Itemid=84 (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Mundel, Barbara/Goebbels, Heiner/Mackert, Josef (Hg.) (2011), »Heart of the City. Recherchen zum Stadttheater der Zukunft«, in: *Theater der Zeit*, Berlin.

Pressemitteilung 20.09.2018, *NUR MIT EUCH – Bürgerfest zum Tag der Deutschen Einheit vom 1. – 3. Oktober 2018,* https://www.berlin.de/rbmskzl/aktuelles/pres semitteilungen/2018/pressemitteilung.741800.php (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Sieg, Kathrin (2015), »Race, Guilt and Innocence. Facing Blackfacing in Contemporary German Theater«, in: *German Studies Review*, Jg. 38, H. 1, S. 117–134.

Strauss, Simon (2020), »Die Revolutionsmaschine«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2.10.2020.

Die Vielen (2019), *Erklärung der Vielen*, https://www.dievielen.de/erklaerungen/ (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Voss, Hanna (2014), *Reflexion von ethnischer Identität(szuweisung) im deutschen Sprechtheater*, Marburg.

– (2017), »Schauspieler/innen zwischen Institution und Profession. Zur Relevanz ethnischer Kategorisierungen im deutschen Sprechtheater am Beispiel des Künstlervermittlungswesens«, in: Dies./Kreuder, Friedemann/Koban, Ellen (Hg.), *Re/produktionsmaschine Kunst. Kategorisierungen des Körpers in den Darstellenden Künsten*, Bielefeld, S. 118–132.

Wagner, Meike (2013), *Theater und Öffentlichkeit im Vormärz. Berlin, München und Wien als Schauplätze bürgerliche Medienpraxis*, Berlin.

Warstat, Matthias (2005), *Theatrale Gemeinschaften. Zur Festkultur der Arbeiterbewegung 1918–33,* Tübingen/Basel.

Wilmer, Stephen E. (2008) (Hg.), *National Theatres in a Changing Europe,* Houndsmills, Basingstoke.

Wissert, Julia/Laaser, Sonja/Hourmazdi, Banafshe (2019), *Anti-Rassismus-Klausel,* https://www.antirassismusklausel.de (letzter Zugriff: 25.09.2020).

Wolf, Michael (2012), *Aus Schwarz wird Weiß – Kein Blackfacing mehr am Deutschen Theater*, in: *nachtkritik.de,* https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=6719:kein-blackfacing-mehr-am-deutschen-thea ter&catid=126:meldungen&Itemid=1 (letzter Zugriff: 25.09.2020).

»So deutsch wie Kafka« – Diversität und Zugehörigkeit in der Literatur und im literarischen Feld

Anne Fleig

In einem Gespräch mit der Redaktion der Zeitschrift *Literaturen* zum Thema Fremd-Sein[1] haben Navid Kermani und Terézia Mora ihren Anspruch auf Teilhabe an der deutschen Literatur auf die Formel »so deutsch wie Kafka« gebracht. Beide haben ihre Zugehörigkeit zur deutschen Sprache betont und Vorstellungen nationaler Homogenität entschieden zurückgewiesen. Gleichzeitig hat der Gesprächsverlauf deutlich gezeigt, dass das seitens der Literaturkritik anerkannte Verständnis von Sprache und Literatur nur schwer von nationalen Attribuierungen zu trennen ist. Meint also die Zugehörigkeit zur deutschen Literatur keineswegs zwingend die Zugehörigkeit zur deutschen Nation, so lässt sie sich auch nicht mit einem Federstrich davon lösen. Denn die Entwicklung der deutschen Hochsprache im Laufe des 18. Jahrhunderts ist nicht nur eng mit der Herausbildung der deutschen Literatur verbunden, sondern auch mit der Institutionalisierung literarischer Kommunikation (Eke/Elit 2019: 7) und der diskursgeschichtlichen Bestimmung der Nation (Gardt 2000).

Dieser Nationaldiskurs hat im 19. Jahrhundert Literaturkritik und Kanonbildung ebenso beeinflusst wie die Fachgeschichte der Germanistik als Nationalphilologie. In ihm verschränken sich Fragen der Wertung von Literatur mit Fragen der Zugehörigkeit zu einem hochaffektiven Spannungsfeld, das bis heute Wertungs- und Kanonisierungsprozesse in den verschiedenen literarischen Institutionen bis hin zu Schulen und Universitäten prägt. In dieser Verschränkung liegt vermutlich auch der entscheidende Grund dafür,

---

1 Das Gespräch fand im Frühjahr 2005 statt, beteiligt waren Imran Ayata, Wladimir Kaminer, Navid Kermani und Terézia Mora; es erschien unter der Überschrift: »›Ich bin ein Teil der deutschen Literatur, so deutsch wie Kafka‹. Ist Fremd-Sein ein Problem, ein Thema oder ein Markt-Vorteil« in der Zeitschrift *Literaturen* (4/2005). Es ist außerdem online verfügbar unter https://www.cicero.de/ich-bin-ein-teil-der-deutschen-literatur-so-deutsch-wie-kafka/45292 (letzter Zugriff: 21.10.20). Ich zitiere aus dem Gespräch im Folgenden unter der Sigle LG (=Literaturen-Gespräch).

dass der Begriff der Diversität in der germanistischen Literaturwissenschaft bislang so gut wie keine Rolle spielt. Dies gilt auch für die literaturwissenschaftlichen Gender Studies, die aus historischen Gründen gegenüber den Versprechen des Diversity-Konzepts skeptisch geblieben sind (Nieberle 2013: 107).[2] Die Öffnung der Gender Studies zu intersektionalen Perspektiven, die verschiedene Kategorien von Ungleichheit in Beziehung zueinander setzen, verstärkt dagegen noch die Spannung zwischen literarischer Wertung und Zugehörigkeitsfragen.

Gleichwohl offenbart das kontroverse *Literaturen*-Gespräch, dass affektive Dynamiken der Diversifizierung durchaus die Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes zu verändern beginnen. Diese Prozesse werden gegenwärtig insbesondere in Verlagsprogrammen, in der Verleihung von Literaturpreisen, Stipendien und anderen Maßnahmen der Literaturförderung sichtbar. Aber auch im Feld der Literaturwissenschaft gewinnen diese Dynamiken durchaus an Bedeutung, sie machen sich allerdings im Zuge der Diskussionen um Global Literature sehr viel stärker bemerkbar als in der Germanistik.[3] In jedem Fall führen sie vor Augen, dass die Institutionen des literarischen Feldes wertende Institutionen sind.[4] Gerade deshalb ist ihr Wandel affektiv hoch besetzt. Inwiefern Prozesse der Diversifizierung diesen Wandel vorantreiben, versucht der folgende Beitrag zu reflektieren.

Die Formulierung »So deutsch wie Kafka« beschreibt vor diesem Hintergrund eine deutschsprachige Literatur multipler Zugehörigkeiten und vielfach verflochtener Welten, die auf der Anerkennung verschiedener Geschichten, Herkünfte, Sprachen und Zugehörigkeiten basiert, gleichzeitig aber Ausschlüsse, Brüche und die Ambivalenzen der Nicht-Zugehörigkeit eines jüdischen, mehrsprachigen und modernen Autors aus Prag nicht leugnet. Wie das *Literaturen*-Gespräch mit Imran Ayata, Wladimir Kaminer, Navid

2 Die Geschichte der Frauenbewegungen und der feministischen Kämpfe um Anerkennung ließ sich nur schwer mit dem ökonomiegeschichtlich geprägten Diversity-Begriff vereinbaren (vgl. Nieberle 2013: 107).

3 Inwiefern der Begriff der Diversität einen Brückenschlag zu einem grundsätzlich veränderten Fachverständnis leisten kann, wäre weiter zu diskutieren.

4 In Bourdieus Begriff des literarischen Feldes ist diese Perspektive durch den Rekurs auf die relative Autonomie der Künste seit dem 18. Jahrhundert, die in einer spezifischen Spannung zum ökonomischen Feld steht, immer schon mitgedacht. Ökonomisches und kulturelles Kapital stehen dabei – vereinfacht gesagt – in einem umgekehrten Verhältnis zueinander. Innerhalb des literarischen Feldes geht es demgegenüber vorwiegend um Legitimations- und Wertungsdiskussionen, die – wie hier das Beispiel Diversität verdeutlicht – in einem hierarchischen Verhältnis zueinander stehen.

Kermani und Terézia Mora beispielhaft zeigt, ist diese Anerkennung nicht selbstverständlich, steht doch ihre Zugehörigkeit zur deutschen Literatur in den verschiedenen Institutionen des literarischen Feldes immer wieder zur Diskussion. Die Spannung zwischen Selbstverortung und Verortung durch andere wird auch daran deutlich, dass die Einladung zum Gespräch unter der Überschrift der Fremde und des Fremd-Seins erfolgte, eine Zuschreibung, die alle vier Autoren ebenso ablehnen wie die daran geknüpfte Vorstellung, dass ihre Fremdheit und ihre verschiedenen »Welterfahrungen« die deutsche Literatur bereichern könnten. So hat sich Mora gegenüber der *Literaturen*-Redaktion ausdrücklich dagegen verwahrt, »in Deutschland bis ans Ende meines Lebens die Berufs-Fremde geben zu müssen.« (LG 2005: 26)

In diesem Gespräch treten beispielhaft die Konfliktlinien hervor, die – wie dieser Band zeigt – viele gesellschaftliche Institutionen prägen und mit dem Begriff Diversity gefasst werden. Analytisch geht es darum, die mit der Vorstellung von Homogenität verbundenen Zuschreibungen des Eigenen und Fremden zu durchbrechen und den Blick auf die gesellschaftliche Aushandlung multipler Zugehörigkeiten und Nicht-Zugehörigkeiten zu richten. Diese Aushandlungs- und Diversifizierungsprozesse zielen nicht in erster Linie auf eine Bereicherung der bestehenden Institutionen, sondern auf die Infragestellung und Veränderung der ihnen inhärenten Normen und Wertmaßstäbe. In diesem Sinne ist die Rede von der kulturellen Vielfalt selbst umkämpft, weil in ihr immer die Differenz von Eigenem und Fremden mitschwingt, während andere Kategorien von Ungleichheit vernachlässigt werden.

Auch dieser Zusammenhang tritt in dem *Literaturen*-Gespräch bemerkenswerterweise hervor, denn der Name Kafka wird von Kermani und Mora genannt, nachdem die Redaktion geradezu apodiktisch festgestellt hatte, »dass Sie eben nicht deutsche Autoren sind im Sinne von Goethe oder Thomas Mann« (LG 2005: 28). Um diese ausgrenzende Vorstellung von national bestimmter Literatur und Autorschaft zurückzuweisen, wird mit Kafka ein deutschsprachiger und international hochrenommierter Autor genannt. Gleichzeitig bestätigt die Nennung von drei bekannten Autorennamen (Goethe, Thomas Mann, Kafka) – wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise – die Normativität männlich geprägter Autorschaft, die noch die Zusammensetzung der Gesprächsrunde bestimmt. Während die Beteiligten das kulturelle Othering durch den Betrieb eindeutig kritisieren, bleibt weibliche Autorschaft nicht nur ungenannt (»so deutsch wie Kafka«), es werden auch die bekannten Klischees über publikumswirksames, aber auf biographische

Erfahrungen reduziertes weibliches Schreiben reproduziert. So äußert Kermani: »Das mag jetzt abfällig klingen, aber es gibt in Deutschland jede Menge irrelevante Literatur, die von Lieschen Müller geschrieben wurde.« (LG 2005: 29)

An der Gegenüberstellung Kafka versus Lieschen Müller wird sichtbar, wie widersprüchlich und zugleich vereinfachend die Selbstverortungen der Gesprächsteilnehmer und -teilnehmerinnen sind, denn die behauptete Zugehörigkeit zur deutschen Literatur korrespondiert hier der Abwertung der Literatur von Autorinnen als nicht welthaltig und trivial, ohne dass dies konkret benannt würde. Insofern ist es wichtig zu fragen, ob sich hier verschiedene Diversifizierungsprozesse vervielfältigen oder ob sie sich überkreuzen und im Ergebnis zu Hierarchisierungen führen, was sich an der Frage der hohen Literatur bzw. Hochkultur im Gespräch immerhin abzeichnet.[5] In jedem Fall sind sie unmittelbar an den Kampf um »Vielfalt« und gesellschaftliche Pluralisierung gebunden, der sich auch in der Spannung von Beharren und Wandel der Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes zeigt.

Im Folgenden möchte ich für eine intersektionale Perspektive auf Prozesse der Diversifizierung im literarischen Feld argumentieren, die sowohl die Überkreuzung von individueller und institutioneller Verortung als auch die damit verbundene Überkreuzung verschiedener Kategorien von Ungleichheit ernst nimmt (Knapp 2014) und auf eine Kritik der Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes zielt. Dies gilt auch für die Kritik der literarischen Institutionen, die in der Literatur selbst verhandelt wird. Der Name »Kafka« kann dabei als Chiffre für die Reibungen zwischen deutscher Sprache, Literatur und Zugehörigkeit fungieren. Er bringt darüber hinaus ein relationales Verständnis der Nationalliteratur (»deutsch wie«) zum Ausdruck, das nicht nur ironisch an die Vielfalt der deutschen literarischen Tradition erinnert (Rock 2019: 15), sondern auch Veränderungen im gegenwärtigen Literaturbetrieb einfordert.

Zugrunde liegt ein dynamisches Institutionenverständnis, das dem Doppelsinn der »Einrichtung« entsprechend Literatur und literarisches Feld aufeinander bezieht und die Institution als »erfinderisch« (Seyfert 2011) begreift. Die Erfindungen der Institution bedingen und bergen ihre Affektivität. Bezogen auf die Literatur und das literarische Feld gehört dazu wesentlich die Spannung zwischen Selbstverortung und Verortung durch andere, die Pro-

5 So hat etwa Imran Ayata Kermanis Ansage der »ernsthaften Literatur« (LG 2005: 29) widersprochen.

duktion und Rezeption von Literatur betrifft und eindeutig mit Prozessen der Wertung verbunden ist. Diese Wertungen sind affektiv besetzt, weil sie aufgrund der Persistenz der Kunstautonomie als ästhetisch begründet gelten und gleichzeitig immer schon durch Ungleichheit hervorgebracht werden. Diese auch der Institution Nationalliteratur eingeschriebene Spannung wird durch Diversifizierung in immer neue Schwingungen versetzt.

Mit Blick auf die Entwicklung der deutschen Literatur seit dem 18. Jahrhundert werde ich dieses Spannungsverhältnis schlaglichtartig an ausgewählten Beispiele der Literatur und des literarischen Feldes im ausgehenden 18. Jahrhundert (Johann Gottfried Herder, Christoph Martin Wieland, Sophie von La Roche) und der aktuellen Gegenwartsliteratur (Terézia Mora, Marlene Streeruwitz) beleuchten. Einbezogen werden die Institutionen der Sprache, der Autorschaft, der Literaturkritik und des Buchmarkts. Damit soll auch der für die literarischen Institutionen immer noch prägende Wandel von der bürgerlichen Kultur um 1800 zur gegenwärtigen Wissensgesellschaft (Beilein u. a. 2011) zumindest angedeutet werden.

1. Herder und das Genie der Muttersprache

Der Kampf um Vielfalt trägt in der deutschen Literaturgeschichte eine spezifische Signatur, die auf der Konstruktion der affektiv hoch besetzten Muttersprache als Bedingung moderner Literatur und Autorschaft basiert (Acker u. a. 2019). Von den verschiedenen europäischen Volkssprachen ausgehend – und in Abgrenzung zum Latein als Wissenschaftssprache – versuchten Schriftsteller und Gelehrte seit der Frühen Neuzeit, eine literarische Hochsprache zu entwickeln, die sich zwar einerseits an der gesprochenen Sprache orientierte, andererseits aber durch Grammatiken, Wörterbücher und Orthographie in einer Weise systematisiert wurde, die faktisch zur Konstruktion einer neuen Sprache, nämlich der modernen Standardsprache, führte (vgl. Dembeck 2017: 20).

Doch änderte sich nicht nur die Sprache selbst, es änderte sich, wie David Martyn an Herders Überlegungen zur Muttersprache in den *Fragmenten über die neuere deutsche Literatur* herausgearbeitet hat, auch die Vorstellung von Sprache (Martyn 2014). So wurde im Laufe des 18. Jahrhunderts der skizzierte Konstruktionsprozess ausgeblendet und »durch die Behauptung der natürlichen Einheit der nationalen Sprachen überdeckt« (Dembeck

2017: 20), an die der Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts anschließen konnte.

Herders Ausführungen sind für das Verständnis von Sprache und Literatur von doppelter Bedeutung, weil er die Muttersprache zum alleinigen Besitz einer Sprachgemeinschaft, den Autor wiederum zum »Geschöpf seiner Sprache« erklärt (Martyn 2014: 49). Herder zufolge wird die natürliche Einheit der Sprache vom Muttersprachler verkörpert: Sprache, Denken und Gefühle korrespondieren miteinander. Diese Korrespondenz begründet nicht nur die Einheitlichkeit von Literatur und Kultur, sie macht auch nationale Eigenarten plausibel, die die Vorstellung der Nation als Einheit von Volk, Sprache und Staat begründen (ebd.: 51; Dembeck 2017: 21). Dem Autor erwächst daraus die Aufgabe, sich mit diesen Eigenarten auseinanderzusetzen und ausschließlich in seiner Muttersprache zu schreiben, wenn er »nicht ganz mißraten will« (Herder FHA 1: 410), denn, so die bis heute Schule machende Annahme, wahre und wertvolle Literatur ist nur in der Muttersprache möglich (Martyn 2014: 55).

Herders hochaffektiver Konzeption der Muttersprache sind zugleich verschiedene Spannungsmomente eingeschrieben, die auch Fragen der Diversifizierung berühren: Zum einen soll die Muttersprache nämlich die Verbindung zwischen Volks- und Schriftsprache stiften und dadurch in die soziale Breite wirken, zum anderen soll sie weiterentwickelt und nicht zuletzt durch den Austausch mit anderen Sprachen verbessert werden. Herder erkennt in seiner *Abhandlung über den Ursprung der deutschen Sprache* (1772) an, dass die verschiedenen Sprachen die kulturelle Vielfalt der Menschheit begründen. Wie in der Herderforschung und Mehrsprachigkeitsphilologie in den letzten Jahren intensiv diskutiert wurde (Martyn 2014; Solanki 2018), ist daher auch das Konzept der Muttersprache von einer charakteristischen Spannung zwischen Eigenem und Fremden bestimmt, die sich mit dem Nationaldiskurs verknüpft, der selbst an kommunikative Prozesse von Ein- und Ausschluss, von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit gebunden ist (Blitz 2000).

Wie die hier nur angedeutete Auseinandersetzung um das Konzept der Muttersprache zeigt, entstanden die modernen Institutionen der Literatur, der Autorschaft und des literarischen Feldes als Teil einer breiten öffentlichen Debatte, die zu neuen Produktions- und Distributionsstrategien führte. Literarische Kommunikation wurde zu einer umfassenden öffentlichen Angelegenheit, Literatur zur Ware auf dem literarischen Markt (vgl. Eke/Elit 2019: 65), der neue Gattungen wie den Roman, aber auch zahlreiche Über-

setzungen hervorbrachte, um nicht zuletzt den erhöhten Bedarf an deutschsprachigen Texten zu decken.

Die Entwicklung der deutschen Hochsprache als Schriftsprache kann von diesen weitreichenden, institutionellen Veränderungen gar nicht getrennt werden. Gerade ihr literarischer Einsatz wurde durch zeitgenössische Vorstellungen von Originalität bestimmt, galt es doch, das Genie der »natürlichen« Muttersprache zu bergen und künstlerisch zu gestalten. Da die Muttersprache gleichzeitig durch Übersetzungen in einen intensiven Dialog mit anderen Sprachen, Völkern und Menschen trat, gewann der Genie- und Originalitätsdiskurs an Bedeutung. Ist also die deutsche Literatur seit der Aufklärung ohne diesen Austausch gar nicht zu denken, wird die souveräne Beherrschung der Muttersprache zur Bedingung literarischer Autorschaft um 1800 (Yildiz 2012), die auf Basis des literarischen Autonomiediskurses und dessen männlicher Autorschaftsnorm Autorinnen ebenso ausschließt wie Nicht-Muttersprachler (Fleig 2019a).

Mit Blick auf den Begriff der Institution muss aufgrund dieser vielschichtigen Gemengelage für ein dynamisches Verständnis argumentiert werden, das Sprache, Literatur, Autorschaft und literarisches Feld aufeinander bezieht. Die Betonung der Sprache macht den affektiven und semantischen Überschuss des Institutionenbegriffs – im doppelten Sinn von »Einrichtung« – greifbar, der sich aus der lateinischen Wortgeschichte ergibt. Die Sprache folgt als Anordnung oder Einrichtung tradierten Regeln, Sitten und Gebräuchen, ist aber in dieser spezifischen Einrichtung selbst neu und richtet auch Neues ein (zum Beispiel neue Schreibweisen oder neue literarische Formen); sie erhält dadurch unterrichtenden Charakter, der noch die moderne Konzeption der Institution als gesellschaftliche oder staatliche Einrichtung prägt. Der affektiv durch Vorstellungen von Natürlichkeit, Originalität oder Nationalem vielfach aufgeladene und dadurch auch geschlechtsspezifisch kodierte Gehalt der Muttersprache trieb die institutionellen Transformationen an, die Literatur und literarisches Feld um 1800 hervorbrachten. Bemerkenswerterweise zeigt sich dabei auch, dass die Stabilisierung der Einsprachigkeit als Institution, die sich in der Schriftsprache und im gedruckten Buch materialisiert, ihrerseits zur Vielfalt der öffentlichen Kommunikation im literarischen Feld beiträgt.

Wie angedeutet sind auch diese Institutionen immer schon von Machtverhältnissen durchzogen, die sich in Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit verkörpern. In diesem Zusammenhang ist die kultursoziologische Studie von Robert Seyfert aufschlussreich, die theoretisch und historisch zwischen

verschiedenen Ansätzen in der Diskussion um Institutionen zu vermitteln versucht. Seyfert grenzt sich sowohl von Soziologen wie Émile Durkheim ab, der Institutionen vornehmlich als Lösung gesellschaftlicher Probleme versteht, als auch von den Theoretikern der 1970er Jahre, für die Institutionen nur ein Problem darstellten (Seyfert 2011: 11). Demgegenüber bestimmt Seyfert Institutionen als etwas Drittes, das auf die Produktivität und Prozesshaftigkeit von Institutionen zielt und die Grenze zwischen Problem und Lösung markiert (Seyfert 2011: 15).[6] Dass dazu in besonderer Weise die Affizierung von und durch Prozesse der Hierarchisierung und Wertung zählt, wird von Seyfert allerdings nicht thematisiert.

Auch für die Herausbildung der literarischen Hochsprache gilt, dass sie sich zwischen tradierten Regeln und schöpferischen Impulsen bewegt; eine Entwicklung, die sich sowohl in der Konstruktion von Autorschaft als auch in der Entstehung von Gattungen als literarischen Institutionen – bis hin zur aktuellen Diskussion um neue literarische Formen auf der Basis von Mehrsprachigkeit – niederschlägt. Insofern sind moderne Institutionen, wie sie sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert entwickeln, einerseits immer schon auf ältere Vorstellungen bezogen, andererseits bedingt der Prozess ihrer Einrichtung Veränderung und Kritik.

Wie sich insbesondere an der Entstehung des Romans zeigen ließe, bildete sich die moderne Institution der Literatur in enger Bezugnahme auf die entstehenden Institutionen des literarischen Feldes wie die Literaturkritik und den Buchmarkt heraus. Auch hier lassen sich Reibungen zwischen Vereinheitlichung und Anerkennung von Vielfalt – auf der Ebene der Sprache, der literarischen Formen oder der Autorschaft – feststellen; so vergrößert beispielsweise die Popularität des Romans die Unterscheidung zwischen Unterhaltung und Kunst. Frauen müssen um ihre Teilhabe an der literarischen Öffentlichkeit und ihre Anerkennung als Autorin kämpfen und können gleichzeitig Erfolge als Schriftstellerinnen verbuchen. Im Folgenden werde ich am Beispiel der Vorrede des Herausgebers Christoph Martin Wieland zu Sophie von La Roches Roman *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* illus-

---

6 Das erfinderische, produktive Vermögen der Institutionen tritt auch bei Luc Boltanski deutlich hervor, in dessen Überlegungen die 1970er Jahre ebenfalls eine Zäsur markieren. Boltanski beschreibt, wie die kritische Soziologie zur Kritik der Institutionen wird, eine Entwicklung, die sich unter fachgeschichtlich freilich völlig anderen Voraussetzungen auch in der germanistischen Literaturwissenschaft der 1970er Jahre abzeichnet, vgl. Boltanski 2010: 85. In der Germanistik dient die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Institution vornehmlich dazu, das Verhältnis von Literatur und Gesellschaft zu bestimmen; eine eigenständige Fachdiskussion über den Begriff hat sie nicht hervorgebracht.

trieren, wie sich Autorinnen im Spannungsfeld von literarischer Anerkennung, Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu positionieren versuchen, ein Versuch, der hoch widersprüchlich ist und schon um 1800 die Komplexität von Diversifizierungsprozessen hervorhebt.

2. Wieland, La Roche und »Teutschlands Töchter«

Mit den dramatischen Affekten von Schrecken und Verrat beginnt Wielands Vorrede zur Publikation des *Sternheim*-Romans, der 1771 anonym in Leipzig erscheint. Es handelt sich dabei um den ersten deutschsprachigen Briefroman, der aus verschiedenen Perspektiven von der Verführung, Bedrohung und Selbstbehauptung der tugendhaften Sophie von Sternheim erzählt. Auch Wielands Vorrede ist als Brief arrangiert und changiert in der direkten Anrede einer namenlos bleibenden »Freundin« (Wieland 1985 [1771]: 5) zwischen mündlicher und geschriebener Sprache. Der Herausgeber bekennt, eine ihm von ihr vertrauensvoll überlassene Handschrift ohne Rücksprache in den Druck gegeben zu haben.

Schon die Form der Vorrede umspielt die Themen, um die es geht: Die Entstehung der deutschen Hochsprache, die Herausbildung der noch ungesicherten Gattung Roman und die Frage der (weiblichen) Autorschaft, die nicht zuletzt an die Differenz von Schrift und Druck gebunden ist. Die Form des Briefes korrespondiert mit der Briefform des Romans und auch die Rede von der »Geschichte« des Fräuleins von Sternheim liefert eine autobiographische Grundierung, die Authentizität verbürgen soll.

Für die Entstehung moderner Autorschaft ist – wie sich anhand der Romane von Wieland und insbesondere Goethes zeigen lässt – die Fiktion des Herausgebers zentral. Die affektiv besetzte Autor-Instanz der Genie-Ästhetik erscheint als Transformation des Herausgebers und löst diesen um 1800 ab (Wirth 2008: 13). Bei Wieland und La Roche geht es allerdings nicht darum, Herausgeber und Verfasserin zu identifizieren, sondern sie eindeutig zu unterscheiden. Wielands Vorrede dient nämlich dazu, den Schritt der befreundeten Verfasserin und die Gattung des Romans publikumswirksam zu legitimieren. Darüber muss die Freundin allerdings nicht erschrecken, da sie die Publikation gemeinsam geplant haben (Fleig 2014: 49).

Auffälligerweise beziehen sich Wielands zentrale Argumente immer wieder auf den eingangs skizzierten Zusammenhang. So habe die Verfasserin zu

ihrer eigenen »Unterhaltung« eine erbauliche »Geschichte« (Wieland 1985 [1771]: 5) vorgelegt, die ohne jeden künstlerischen Anspruch »allen tugendhaften Müttern, allen liebenswürdigen jungen Töchtern unsrer Nation« (ebd.: 6) Weisheit und Tugend zu vermitteln vermag. Die damit verbundene Reduktion (»dieses kleine Werk«; ebd.: 5) und seine Ausgrenzung aus dem literarischen Feld erscheinen als »Privilegium der Damen, welche keine Schriftstellerinnen von Profession sind« (ebd.: 10) und dadurch auch von Kritik verschont bleiben sollen. Stattdessen lobt Wieland La Roches Roman als »Frucht der bloßen Natur« (ebd.: 9) und verteidigt ihn gegen die männlichen »Kunstrichter«. Dabei schlüpft er durchaus selbst in die Rolle des Kritikers, wenn er bei allem Lob der Natürlichkeit konzediert, dass das Manuskript auch Mängel hat, nämlich als »dichterische Komposition«, aber auch »nur als deutsche Schrift« (ebd.: 8) betrachtet. Die Verbindung von Sprache und Literatur im Zeichen des Nationaldiskurses sticht hier ebenso deutlich hervor wie die Unterscheidung zwischen Kunst und Unterhaltung. Der Bedarf an deutschsprachigen Romanen liefert Wieland denn auch ein weiteres Argument für die Publikation.[7] In diesem Zusammenhang spielt die erzieherische und unterhaltende Funktion der Literatur für die Nation eine wichtige Rolle. Schließlich versucht er die Autorin mit der tugendhaften Protagonistin zu identifizieren und etabliert damit ein Muster, das bis heute die stark biographisch begründete Rezeption der Literatur von Schriftstellerinnen prägt (Keck/Günther 2001).

Das Beispiel zeigt, dass hier eine Reibung entsteht, die mit der Spannung zwischen Einschluss und Ausschluss, zwischen Vereinheitlichung und Vielfalt eng verknüpft ist. So wird die weibliche Verfasserschaft nicht nur sichtbar gemacht, sie wird sogar regelrecht in Szene gesetzt, doch um den Preis, dass ihre Aufwertung durch Attribute wie »tugendhaft« oder »natürlich« die gleichberechtigte Teilhabe am literarischen Diskurs erschwert. Darüber hinaus macht die Vorrede den engen Zusammenhang von Literatur und Literaturkritik deutlich, die wechselseitig aufeinander bezogen die literarische Öffentlichkeit um 1800 konstituieren. Gerahmt durch empfindsame Natürlichkeitsvorstellungen, die auch Herders Muttersprachenkonzept prägen, hebt Wielands Vorrede gleichwohl die institutionelle Gemachtheit von Literatur und Autorschaft hervor. Literatur und Literaturbetrieb stehen in einem dynamischen Spannungsverhältnis zueinander, das durch Beharrung wie Veränderung bestimmt ist, denn der fingierte Herausgeber bestä-

7 Dieser Bedarf wird ansonsten vor allem durch Übertragungen der empfindsamen englischen Romane gedeckt, die auch Vorbild des *Sternheim*-Romans sind.

tigt die Autorität der Kunstrichter und übt gleichzeitig institutionelle Kritik *avant la lettre*.

Wieland und La Roche gelingt es, den Roman und in der Folge auch seine Verfasserin erfolgreich zu positionieren. Die erfinderische Vorrede reduziert aber gleichzeitig seinen literarischen Wert, was sich bis heute auf seine mangelnde Kanonisierung und seine Rezeption auswirkt. La Roches Roman hat an den entstehenden Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes teil, aber seine Verfasserin gibt – um Moras Ausspruch zu variieren – bis ans Ende ihres Lebens die Berufs-Frau und -Mutter, die Erzieherin für »Teutschlands Töchter«.

3. Mora, Streeruwitz und die Nachkommen der Moderne

Das institutionelle Zusammenspiel von Literatur und literarischem Feld, das Wielands Vorrede entfaltet, wird auch in der Gegenwartsliteratur immer wieder in Vorworten reflektiert und bestimmt seit Beginn des 21. Jahrhunderts sogar vermehrt das Thema literarischer Texte (Assmann 2014). Hat um 1800 die Herausgeberfiktion die Herausbildung der Autorschaft begleitet, so werden Vorreden heute vielfach genutzt, um sich als Autor oder Autorin im literarischen Feld zu verorten und dessen Institutionen zu kritisieren. Literatur präsentiert sich dadurch als Mittel öffentlicher Kommunikation, das an die Geschichte seiner Institutionen erinnert, um sie zu verändern.

Auch Mora hat ihrem ersten Roman *Alle Tage* (2004) einen Prolog vorangestellt, der sich zum einen mit der Tradition des Romans der literarischen Moderne und zum anderen mit der Wahrnehmung und Wertung von Literatur durch die Literaturkritik auseinandersetzt. Dieser Prolog führt knapp in den folgenden Roman ein, der von den fortgesetzten Kämpfen des sprachbegabten, staatenlosen Bürgerkriegsflüchtlings Abel Nema in der Großstadt B. erzählt. Während der Prolog das kulturelle Othering des Protagonisten vorführt, das auch dessen Alltag im folgenden Roman bestimmt, vollzieht er durch seine Form gleichzeitig das mehrstimmige Erzählprogramm des Textes, das sich gegen das Fremd-Machen der Ankommenden richtet. Er liefert mithin eine Kontrafaktur dieses dialogischen Verfahrens, indem er eine Art Vorspiel auf dem literarischen Markt präsentiert, welches Ausschnitte aus einem Gespräch enthält, in dem nur einer – nämlich der »Mann«, der »Redakteur« – das Wort hat.

Schon der Beginn scheint ein eben begonnenes Gespräch fortzusetzen: »Wovon ich rede, sind herzzerreißende undoder komische Geschichten.« (Mora 2004: o.S.)[8] Unklar bleibt hier zunächst, wer spricht, wen diese Rede adressiert und um wessen Geschichten es sich handelt. Die Wortschöpfung der »undoder«-Geschichten, die herzzerreißend »undoder« komisch sind, deutet darauf hin, dass es um vielschichtige, vielleicht auch gebrochene Geschichten gehen könnte, die ausdrücklich im Plural erscheinen. Die Gegenüberstellung der Attribute »herzzerreißend« und »komisch« betont in jedem Fall den emotionalen Gehalt dieser Geschichten, während das »undoder« auch eine Gleichgültigkeit gegenüber menschlichen Gefühlen erkennen lässt, die in der folgenden Aufzählung besonders auffällt: »Kindliches, menschliches, tierisches Leid. Echte Ergriffenheit, parodierte Sentimentalität, skeptischer und ehrlicher Glaube. Katastrophen selbstverständlich. Natur und andere. Und ganz besonders: Wunder.« (ebd.: o.S)

Mit der Rede vom Wunder tritt ein »Wir« hervor, das eine enorme »Nachfrage« an Wundern verzeichnet: »Wir kaufen Wunder von überallher. Beziehungsweise nehmen sie uns einfach. […] Nicht umsonst heißen wir die Zeit der Wunder.« (ebd.: o.S.) Während sich der Text in ein lebhaftes Verkaufsgespräch zu verwandeln scheint, fängt das »Wir« an, zu verallgemeinern und abzugrenzen: »Die haben die Märtyrer, wir haben die Wunder.« (ebd.: o.S.) Die Markierung der Anderen durch die als »Mann« und später als der »Redakteur« gekennzeichnete Stimme setzt sich mit der Exotisierung von Wundern und Märtyrern fort, die fernen Zeiten und Ländern zugeschrieben werden: »Die lateinischen Länder sind besonders ergiebig. Gutes altes Babylon. Und natürlich Transsylvanien. Der Balkan etcetera.« (ebd.: o.S.) Wird mit »Babylon« Sprachvielfalt, aber auch Sprachverwirrung adressiert, evoziert die herablassende Rede vom »Balkan« Krieg und Gewalt; beides kann als Hinweis auf den Protagonisten des Romans gelesen werden, der nach dieser erneuten Aufzählung im Zeichen seiner im Roman ebenfalls als »Wunder« titulierten Sprachbegabung direkt angesprochen wird: »Beherrschen Sie wirklich alle diese Sprachen? Alle zehn?« (ebd.: o.S.)

In dieser Frage schwingen Anerkennung und Ungläubigkeit mit, die zu einer Reihe unterschiedlichster Zuschreibungen führen und die »Fremdheit« des Protagonisten betonen. Dass hier kein gleichberechtigter Dialog stattfindet, verdeutlicht Moras Prolog auch dadurch, dass einer der Gesprächspart-

8 Der Prolog in *Alle Tage* hat keine nummerierten Seitenangaben. Vgl. Terézia Mora (2004), *Alle Tage. Roman*, München.

ner stumm bleibt. Es fällt auf, dass seine Fähigkeit zehn Sprachen zu beherrschen, in Widerspruch dazu steht, dass er nichts sagt. Dieser Widerspruch bestimmt den gesamten Roman bis hinein in die Namensgebung des Protagonisten: »Nema, der Stumme, verwandt mit dem slawischen Nemec, heute für: der Deutsche, früher für jeden nichtslawischer Zunge, für den Stummen also, oder anders ausgedrückt: den Barbaren.« (ebd.: 14) Dass darüber hinaus der Angesprochene offenbar mit dem Protagonisten des folgenden Romans identifiziert wird, folgt dem bekannten Muster von Wielands Vorrede zum *Sternheim*-Roman; es mindert – jedenfalls aus der Perspektive der um 1800 etablierten muttersprachlichen Originalliteratur – den literarischen Wert des Textes, steigert aber möglicherweise das Publikumsinteresse.

Der »Redakteur« möchte offensichtlich emotionale und autobiographisch beglaubigte Geschichten kaufen und verkaufen, wodurch der Prolog prononciert die Gemachtheit von Literatur im Spannungsfeld von Literaturkritik und einem Buchmarkt unter erhöhtem Ökonomisierungsdruck hervorhebt. Am wichtigsten ist dem Redakteur letzten Endes, dass die Geschichte »gut« ist (ebd.: o.S.). Mit der »guten Geschichte« legt Mora ihm ein viel diskutiertes Stichwort der 1990er Jahre in den Mund, das der *Spiegel*-Redakteur Volker Hage im Zeichen eines neuen Realismus und einer unbekümmerten, neuen »Lust am Erzählen« (Hage 1999) in die Literaturkritik eingebracht hatte.

Die Szene zwischen Abel Nema und dem Redakteur liest sich wie eine ironische Kurzzusammenfassung des Hage-Artikels, in dem neben vielen anderen Titeln auch Moras Debüt *Seltsame Materie* (1990) erwähnt wird. Die seither breit geführte Debatte um eine neue »Lust am Erzählen« steht dabei nicht nur im Kontext einer Ablösung der als schwierig geltenden Literatur der Nachkriegszeit und der sozialen Bewegungen der 1970er Jahre, sondern wird von Hage explizit in einen Zusammenhang mit gesteigerter Nachfrage und ungeahnten Verkaufserfolgen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur gestellt (Müller-Dannhausen 2006; Fleig 2019b: 61f.).

Bezogen auf die Diversifizierung der literarischen Institutionen ist diese Passage besonders aufschlussreich, da der nicht zuletzt ökonomisch bedingte Wandel der Institutionen, den der *Spiegel*-Redakteur in seinem Artikel beschrieben hat, bei Mora gleichzeitig den Einsatzpunkt für die Kritik der Institution bildet. So wird auch im Rückblick auf die literarische Öffentlichkeit um 1800 deutlich, dass ein expandierender Markt der Teilhabe verschiedener Autorinnen und Autoren zwar durchaus förderlich sein kann, dass diese Teilhabe aber nicht zu gleichberechtigter Anerkennung führt, wie etwa die

wiederholte Zuschreibung des Fremden zeigt. Während der Redakteur in der deutlich markierten Fremdheit sogar einen Marktvorteil[9] erkennt, bedeutet sie oftmals einen Nachteil für die literarische Anerkennung der fremdgemachten Autorinnen und Autoren.

Auch Mora führt in ihrem Prolog zu *Alle Tage* solche Reibungen zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit vor; ihre Kritik an der verkaufsfördernden Instrumentalisierung des babylonischen »Balkans« zielt auf die Auflösung der stereotypen Zuschreibung von Eigenem und Fremden, deren Wirkmächtigkeit auch das eingangs zitierte *Literaturen*-Gespräch bestimmt. Darüber hinaus kann dieses Vorwort als Beispiel für eine Entwicklung gelten, die sich insbesondere in der theoretischen Diskussion um die Kritik der Institution abzeichnet und nicht nur literatur-, sondern auch theoriegeschichtlich eine Veränderung gegenüber den 1970er Jahren bedeutet: So hat Andrea Fraser auch unter Rekurs auf Peter Bürgers *Theorie der Avantgarde* (1974) diskutiert, inwiefern die Kunst durch die Kritik der Institutionen selbst zu einer Institution der Kritik wird, die durch ihre Einbindung in den Kunstmarkt in ihrer Reichweite begrenzt ist und daher ihre Fähigkeit verliert, Veränderungen anzustoßen (Fraser 2005). Mora reflektiert dieses Spannungsverhältnis, indem bereits der Name ihres wundersamen Protagonisten Abel Nema den Deutschen und den stummen Barbar meint und somit nationale Zugehörigkeiten hinterfragt.[10]

Auch aus feministischer Perspektive ist in den letzten Jahren immer wieder Kritik an den literarischen Institutionen und ihrer Ökonomisierung geübt worden; so findet sich etwa bei Marlene Streeruwitz eine sehr differenzierte Kritik der Institutionen, die auch die Mechanismen von Ein- und Ausschluss im Sinne von Frasers Institutionenkritik reflektiert. In ihrem Roman *Nachkommen.* (2014) setzt sich Streeruwitz am Beispiel des Deutschen

---

9 Vgl. dazu auch noch einmal die Überschrift des Literaturen-Gesprächs.

10 Das Problem des Otherings hat auch Saša Stanišić in seinen Texten wiederholt aufgegriffen. So hat er in seinem Essay *Wie ihr uns seht* (2008) versucht, die Mythen vom migrantischen Schreiben zu entkräften, zu denen er auch den Mythos der Muttersprache zählt. Stanišić weist nationale Zuschreibungen zurück und wehrt sich sowohl gegen die Vorstellung, Nationalliteraturen zu bereichern, als auch gegen die Vereinnahmung als Migrant. Sein mit dem Deutschen Buchpreis ausgezeichneter Text *Herkunft* (2019) setzt diese Thesen dadurch fort, dass er die Grenzen zwischen Autobiographie und Roman überschreitet. Indem Stanišić erneut auf Zuschreibungen reagiert, legt er die Reduktion auf Herkunft bloß. Gleichzeitig ist die starke Personalisierung von Autorschaft in *Herkunft* das Produkt eines Buchmarkts, der bereits jene Veränderungen durchlaufen hat, die der Prolog von *Alle Tage* kritisiert.

Buchpreises mit den Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes auseinander und betont die kritische Funktion der Literatur, die aus der Binnensicht den Betrieb durchaus kritisieren könne (Fleig 2021). Zentral ist für Streeruwitz die Frage nach den Nachkommen der Zweiten Frauenbewegung und des Feminismus, mithin die Frage nach der Teilhabe von Autorinnen und der Anerkennung neuer oder veränderter Autorschaftspositionen. In einem längeren Interview hat Streeruwitz mit Blick auf die Diversifizierung der literarischen Institutionen dezidiert auch auf die nationale Dimension der Institution Autorschaft hingewiesen und den Autor des 19. Jahrhunderts als »nationalistisches Denkmal von Denken« (Streeruwitz 2018: 518) kritisiert. In *Nachkommen.* reflektiert die Protagonistin Nelia, eine junge Schriftstellerin, nicht nur das Problem der Muttersprache (Streeruwitz 2014: 49), sie nimmt auch sehr klar gegen den institutionalisierten Sexismus und Rassismus des Literaturbetriebs Stellung, der die mediale Inszenierung der Preisverleihung prägt und sich in der herablassenden Behandlung der Autorin bei verschiedenen Anlässen im Rahmen der Frankfurter Buchmesse fortsetzt. Dabei tritt die Literatur hinter die Praktiken des Betriebs zurück, dessen Hegemonie sich schon im floskelhaften »deutschen Deutsch des Redners« (Streeruwitz 2014: 85) zeigt und damit vom literarischen Schreiben der Gegenwart denkbar weit entfernt ist. Insofern stellt sich hier nicht nur die Frage, wer die Nachkommen feministischer Autorinnen sind, es steht auch die Frage im Raum, welche literarischen Nachkommen Literaturkritik und Buchmarkt produzieren und welche Stimmen dazugehören.

4. Ausblick

Mein Beitrag hat Schlaglichter auf das Spannungsverhältnis von Diversifizierung, Zugehörigkeit und institutionellem Wandel geworfen und an Beispielen von Literatur und literarischem Feld um 1800 und der aktuellen Gegenwart zu skizzieren versucht, welche Veränderungen, aber auch welche Beharrlichkeit die literarischen Institutionen verzeichnen. Dazu gehört auch das Verständnis von Autorschaft, das an die Vorstellung einer deutschen Nationalsprache und -literatur gebunden ist.

Die Formel »So deutsch wie Kafka« zielt vor diesem Hintergrund auf einen deutschsprachigen Kanon multipler Zugehörigkeiten, der auf nationale Attribuierungen verzichtet. Sie verlangt nach Diversifizierung nicht nur in

Fragen der Zugehörigkeit, sondern auch der Wertung. Denn »deutsch wie Kafka« kann die eigene Verortung als Autor oder Autorin nur sein, wenn die Institutionen des literarischen Feldes Vielfalt jenseits nationaler Zugehörigkeiten anerkennen. So nennt auch Streeruwitz »Kafka« als »einzige Möglichkeit«, nationale Begrenztheiten zu überwinden (Streeruwitz 2018: 530) und an die literarische Moderne anzuschließen, die sich jenseits nationaler, sprachlicher oder territorialer Grenzen bewegt.

Diesen Stimmen im literarischen Diskurs stehen allerdings manche Debatten im literarischen Feld, rund um den Buchmarkt und seine mediale Inszenierung, durchaus entgegen (Czollek 2020).[11] So muss festgehalten werden, dass die nationale Prägung der literarischen Institutionen nicht nur äußerst beharrlich ist, sondern auch immer wieder erneuert wird, obwohl Prozesse der Diversifizierung – sei es die Teilhabe von Frauen, von Jüdinnen und Juden oder mehrsprachigen Autorinnen und Autoren – schon seit dem 18. Jahrhundert virulent sind.

Ob der Begriff Diversität für die Literaturwissenschaft eine Chance ist, solche Diversifizierungsprozesse zu erfassen, muss weiter diskutiert werden. Seine allmähliche Verankerung in vielen anderen gesellschaftlichen Institutionen spricht jedenfalls dafür, ihn in die Debatte des Faches um gesellschaftliche Pluralisierung einzubringen. Wichtig sind dabei aus meiner Sicht zwei Punkte, die ich mit dem Begriff Intersektionalität und der Unterscheidung von Teilhabe und Anerkennung zu fassen versucht habe.

Eine intersektionale Sicht auf Diversifizierung berücksichtigt die verschiedenen Dimensionen von Ungleichheit und ermöglicht damit multiple Zugehörigkeiten, die Zuschreibungen des Eigenen und Fremden aussetzt. Intersektionalität geht von der Überkreuzung verschiedener Kategorien wie Rasse, Klasse und Geschlecht (*race, class, gender*) aus. Das ist zum einen deshalb zu betonen, weil feministische Anliegen durch das Diversity-Konzept unsichtbar gemacht zu werden drohen; zum anderen vermag die Forderung nach Vielfalt allein die Hierarchien und Wertmaßstäbe der Institutionen im literarischen Feld nicht wirksam in Frage zu stellen.

11 Wahrnehmung und Wirklichkeit treten hier allerdings auch auseinander. So hat die Verankerung des Diversity-Begriffs in ökonomischen Zusammenhängen seine wissenschaftliche Rezeption lange verhindert, obwohl der Buchmarkt sowohl um 1800 als auch heute die Türen für diverse Positionen womöglich zwangloser öffnet als die Literaturkritik und die Literaturwissenschaft. Gerade an dieser Stelle zeigen sich aber auch die Ambivalenzen des Konzepts, die die Vorreden zu den Romanen von Sophie von La Roche und Terézia Mora entfalten.

Aus diesem Grund habe ich außerdem Teilhabe und Anerkennung zu unterscheiden versucht, denn eine intersektionale Perspektive auf die Literatur und das literarische Feld kann sich nicht darauf beschränken, dieses Feld bloß um viele »gute Geschichten« zu erweitern. Vielmehr kommt es darauf an, wie Geschichten erzählt werden und wer spricht. Zukünftig wird es vor allem darum gehen, wie unter den medialen und ökonomischen Bedingungen der Wissensgesellschaft Literatur geschrieben, bewertet und vermarktet wird. Wesentlich wird dafür die Spannung zwischen Zugehörigkeit und Anerkennung sein, da sich hier literarische und soziale Kriterien notwendigerweise überkreuzen. Dies betrifft auch die Frage nach der Institution der Nationalphilologie und ihrer Kanonisierung in Schule und Universitäten, denn wie ich skizziert habe, ist das Attribut des Nationalen selbst von mehrfach miteinander verschränkten Ein- und Ausschlüssen geprägt. Aus literaturwissenschaftlicher Sicht gilt es daher, die Kriterien für die Anerkennung und Bewertung von Literatur zu überprüfen und auf dieser Grundlage zur Veränderung der hier diskutierten Institutionen der Literatur und des literarischen Feldes beizutragen.

Literatur

Acker, Marion/Fleig, Anne/Lüthjohann, Matthias (2019), »Affektivität *und* Mehrsprachigkeit – Umrisse einer neuen Theorie- und Forschungsperspektive«, in: Dies. (Hg.), *Affektivität und Mehrsprachigkeit. Dynamiken der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur,* Tübingen, S. 7–31.

Assmann, David-Christopher (2014), *Poetologien des Literaturbetriebs. Szenen bei Kirchhoff, Maier, Gstrein und Handler*, Berlin/New York.

Beilein, Matthias/Stockinger, Claudia/Winko, Simone (2011), »Einleitung. Kanonbildung und Literaturvermittlung in der Wissensgesellschaft«, in: Dies. (Hg.), *Kanon, Wertung und Vermittlung. Literatur in der Wissensgesellschaft*, Berlin/Boston, S. 1–15.

Blitz, Hans-Martin (2000), *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hamburg.

Boltanski, Luc (2010), »Die Macht der Institutionen«, in: Ders. (Hg.), *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Aus dem Französischen v. Schwibs, Bernd/Russer, Achim. Berlin, S. 82–129.

Bürger, Peter (1974), *Theorie der Avantgarde*, Berlin.

Czollek, Max (2020), *Gegenwartsbewältigung*, München.

Dembeck, Til (2017), »Sprache und Kultur. Systematische Überlegungen«, in: Ders./Parr, Rolf (Hg.), *Literatur und Mehrsprachigkeit. Ein Handbuch,* Tübingen, S. 17–22.

Eke, Norbert Otto/Elit, Stefan (2019), »Literarische Institutionen«, in: Dies. (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Literarische Institutionen*, Berlin u. a. 2019, S. 3–17.

Fleig, Anne (2014), »›Autors-Künste‹. Wissen und Geschlecht in Wielands Vorrede zu Sophie von La Roches *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*«, in: Meise, Helga (Hg.), *Sophie von La Roche et le savoir de son temps*, Reims, S. 43–58.

— (2019a), »Shared Feelings in the Writings of Emine Sevgi Özdamar. Moving between Languages or Analyzing translingual Literary Texts«, in: Kahl, Antje (Hg.), *Analyzing Affective Societies,* New York, S. 230–245.

— (2019b), »Tragödie und Farce. Formen der Mehrstimmigkeit in Terézia Moras Romanen«, in: Siblewski, Klaus (Hg.): *Terézia Mora. Sonderheft Text und Kritik 221*, München, S. 55–69.

— (2021), »›Feministische Avantgarde‹: Zur Kritik literarischer Institutionen in Marlene Streeruwitz' *Nachkommen.* (2014) und Gertraud Klemms *Hippocampus* (2019), in: Dröscher-Teille, Mandy/Nübel, Birgit (Hg.), *Marlene Streeruwitz. Perspektiven auf Autorin und Werk*, Stuttgart (in Vorbereitung).

Fraser, Andrea (2005), »From the Critique of Institutions to an Institution of Critique«, in: *Artforum*, Jg. 44, H. 1, S. 100–106.

Gardt, Andreas (2000), »Nation und Sprache in der Zeit der Aufklärung«, in: Ders. (Hg.), *Nation und Sprache. Die Diskussion ihres Verhältnisses in Geschichte und Gegenwart*, Berlin/New York, S. 169–198.

Hage, Volker (1990), »Die Enkel kommen«, in: *Der Spiegel* (11.10.1999), http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14906942.html (letzter Zugriff: 26.11.2020).

Herder, Johann Gottfried (1985), *Werke 1, Frühe Schriften 1764–1772*, Bollacher, Martin (Hg.), Stuttgart.

— (2015 [1772]), *Abhandlung über den Ursprung der deutschen Sprache*, Stuttgart.

Keck, Annette/Günther, Manuela (2001), »Weibliche Autorschaft und Literaturgeschichte: Ein Forschungsbericht«, In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur*, Jg. 26, H.2, S. 201–233.

Knapp, Gudrun-Axeli (2014 [2008]), »›Intersectionality‹ – ein neues Paradigma der Geschlechterforschung?«, in: Dies. (Hg.), *Arbeiten am Unterschied. Eingriffe feministischer Theorie*, Innsbruck u. a., S. 127–143.

Martyn, David (2014), »Rhetorik der Muttersprache«, in: Simon, Ralf (Hg.), *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg, S. 49–64.

Mora, Terézia (2004), *Alle Tage. Roman*, München.

Müller-Dannhausen, Lea (2006), »›…scheiß neue Lust am Erzählen! Untersuchungen zum Erzählen in Terézia Moras *Alle Tage* und Antje Rávic Strubels *Tupolew 134*«, in: Dies./Nagelschmidt, Ilse/Feldbacher, Sandy (Hg.): *Zwischen Inszenierung und Botschaft. Zur Literatur deutschsprachiger Autorinnen ab Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin, S. 197–214.

Nieberle, Sigrid (2013), *Gender Studies und Literatur. Eine Einführung*, Darmstadt.

Literaturen-Gespräch (2005), »›Ich bin ein Teil der deutschen Literatur, so deutsch wie Kafka‹. Ist Fremd-Sein ein Problem, ein Thema oder ein Markt-Vorteil –

Vier nicht ganz deutsche Autoren – Terézia Mora, Imran Ayata, Wladimir Kaminer und Navid Kermani – im Literaturengespräch«, in: *Literaturen* 4, S. 26–31.
Rock, Lene (2019), *As German as Kafka. Identity and Singularity in German Literature around 1900 and 2000*, Leuven.
Seyfert, Robert (2011), *Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung,* Weilerswist.
Solanki, Tanvi (2018), »Cultural Hierarchies and Vital Tones: Herder's Making of a German *Muttersprache*«, in: *German Studies Review* Jg. 41, H. 3, S. 551–565.
Stanišić, Saša (2008), »Wie ihr uns seht. Über drei Mythen vom Schreiben der Migranten«, in: Busch, Bernd/Pörksen, Uwe (Hg.), *Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur*, Göttingen, S. 104–109.
— (2019), *Herkunft*, München.
Streeruwitz, Marlene (2014), *Nachkommen.* Roman, Frankfurt/M.
— (2018), »Es gibt keine Grenzen. Das Denken darf überall hin. Ein Gespräch mit Marlene Streeruwitz (Wien, 08.09.2014)«, in: Dröscher-Teille, Mandy, *Autorinnen der Negativität. Essayistische Poetik der Schmerzen bei Ingeborg Bachmann, Elfriede Jelinek und Marlene Streeruwitz*, Paderborn, S. 517–533.
Wieland, Christoph Martin (1985 [1771]), *An D.F.G.R.V. *****. Geschichte des Fräuleins von Sternheim. Von einer Freundin derselben aus Original-Papieren und anderen zuverlässigen Quellen gezogen*, München, S. 5–12.
Wirth, Uwe (2008), *Die Geburt des Autors aus dem Geist der Herausgeberfiktion. Editoriale Rahmung im Roman um 1800. Wieland, Goethe, Brentano, Jean Paul und E.T.A. Hoffmann*, München.
Yildiz, Yasemin (2012), *Beyond the Mother Tongue. The Postmonolingual Condition*, New York.

Kollektive Schuldabwehr oder Vorbild für Erinnerungskultur? Kontroversen und Polemiken um Ideen kultureller Vielfalt in Deutschland

Jürgen Brokoff, Aletta Diefenbach, Tim Lörke, Christian von Scheve

Am 16. Oktober 2020 erscheint in der *Süddeutschen Zeitung* ein Artikel, der mit einem Vergleich der zwei Pianisten Igor Levit und Daniil Trifonov einsetzt, sich sodann zur Kritik an Twitter entwickelt, ehe abschließend die Verleihung des Bundesverdienstkreuzes an Levit diskreditiert wird (Mauró 2020). Die rasch einsetzende Empörung über den Text des Musikkritikers Helmut Mauró veranlasst die Chefredaktion der *Süddeutschen Zeitung* zunächst zu einem beherzten Schulterschluss mit dem eigenen Redakteur, ehe sie vier Tage später zerknirscht Igor Levit um Verzeihung bittet. Was ist genau geschehen?

Mauró greift Twitter als ein Medium eines »diffuse[n] Weltgericht[s]« an, mit dem sich eine wohlfeile und selbstgerechte »Opferanspruchsideologie« eine Plattform geschaffen habe. Die hier ergehenden Urteile seien weitgehend frei von Wissen, Beweisen und klugen Argumenten, vielmehr geprägt von »Glaube und Vermutung«. Maurós Verdikt gipfelt in dem Kompositum »Sofa-Richtertum«, mit dem er insbesondere politische Einlassungen von Künstler*innen als kalkulierte Marketingstrategien verächtlich machen will. Entsprechend weist er zurück, Levit hätte das Bundesverdienstkreuz für seine Pianistentätigkeit verdient. Er sei einzig für seine politischen Tweets ausgezeichnet worden – in den Augen Maurós: für sein »lustiges Hobby«.

Überschrieben ist der Feuilletonbeitrag »Igor Levit ist müde«, und seine Haltung beruht auf zwei Argumentationssträngen, die dem deutsch-russischen, jüdischen Pianisten Igor Levit im Grunde verweigern, sich politisch und künstlerisch zu äußern. Levits Müdigkeits-Tweets sind abgesetzt in den Tagen nach einem Angriff auf einen jüdischen Studenten in Hamburg; sie beklagen das nach Angriffen auf Jüdinnen und Juden in Deutschland stets einsetzende Ritual, die Gewalttaten zu verurteilen, Besserung zu geloben und auf die Geschichte der Shoah, die sich nicht wiederholen dürfe, zu ver-

weisen – bis es zum nächsten Angriff komme.[1] Levits Müdigkeit entspringt seiner Resignation, seiner geradezu depressiven Hoffnungslosigkeit, das Ritual könnte je eine bessernde Wirkung zeitigen.

Seine Twitter-Kritik nutzt Mauró, um Levits Tweets als hohle Phrasen zu beschreiben und ihnen jede aufrichtige Anteilnahme und Empörung über eine antisemitische Straftat abzusprechen. Levit sei Künstler, und als solcher solle er sich auf die Musik konzentrieren, aber keineswegs eine politische Meinung kommunizieren. Doch auch um Levits Künstlersein ist es nach Maurós Ansicht schlecht bestellt. Seine emotionale Versunkenheit in die Musik sei allenfalls eine »Pose«, er sei bloß ein Virtuose, der auf »theatralisch vorgetragenes Pathos« setzt, das das Unverbindliche seines Spiels übertünche. Damit weist Maurós Artikel Parallelen auf zu Argumentationsmustern, die schon Richard Wagners Invektiven gegen Felix Mendelssohn Bartholdy prägten und in der Weimarer Republik etwa von Hans Pfitzner wiederaufgenommen wurden, um jüdische Künstler*innen aus der deutschen Musik auszugrenzen: Jüdische Musiker*innen, so das antisemitische Vorurteil, seien zu Echtheit, Aufrichtigkeit und Authentizität nicht fähig. Sie könnten also keine richtige Musik machen, sondern einzig oberflächlich-virtuose Klanggebilde reproduzieren.[2]

Maurós Artikel lässt sich unschwer entschlüsseln als Versuch, einem Künstler das Recht auf politische Meinungsäußerung zu verweigern und diesem Künstler zugleich das Können abzusprechen. Mauró verschärft seine Argumentation, indem er sie anlehnt an die altbekannten antisemitischen Chiffren des deutschen Musikdiskurses. Und er wählt zudem explizit Tweets, die sich gegen antisemitische Gewalt und eine ritualisierte Teilnahmslosigkeit in Deutschland richten, um die vermeintliche Belanglosigkeit der politischen Äußerungen des Bürgers Levit bloßzustellen: Als wäre Levits Klage gegen den Antisemitismus nichts als ein Verkaufstrick, der mangelndes Talent verdecken soll. Der Aufsatz in der *Süddeutschen Zeitung* diskreditiert Igor Levit als Künstler und als politischen Kopf.

Unterstellt man, dass die *SZ* ein Leitmedium der politischen und kulturellen Öffentlichkeit Deutschlands ist, so stellt sich die Frage, was es für das Verständnis und die Ideale des Miteinanders unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen bedeutet, wenn in einem solchen Leitmedium Werturteile zur Schau gestellt werden, die sich unmittelbar dem Vorwurf des Antisemitis-

1 Der ebenfalls für die *Süddeutsche Zeitung* arbeitende Journalist Ronen Steinke hat akribisch die bekannten Straftaten, die in Deutschland gegen Jüdinnen und Juden seit 1945 verübt wurden, zusammengetragen: Steinke 2020.

2 Vgl. für einen ersten Überblick Lörke 2010.

mus ausgesetzt sehen. Und welches Licht wirft die Debatte um den Beitrag Maurós auf die weiter gefasste Frage, wie mit der Vielfalt von Kulturen und Lebensweisen in der Gesellschaft insgesamt umzugehen ist? Im Folgenden gehen wir davon aus, dass solche Fragen in der Bundesrepublik nicht ohne den Verweis auf die Shoah und die Verbrechen des Nationalsozialismus geführt werden können und dass Kulturen und Praktiken der Erinnerung an die Shoah ein zuverlässiger Gradmesser für jeden Diskurs um kulturelle Vielfalt sind. Wie es gegenwärtig um diese Praktiken und Kulturen bestellt ist, lässt sich, so unsere These, gerade auch an aktuellen jüdischen Beiträgen zur Erinnerungsdebatte ablesen, vor allem an jenen, die sich als Vielfaltserzählungen mit unterschiedlichen Affizierungsweisen deuten lassen.

1. Erinnerungsarbeit

In massenmedial geprägten Gesellschaften wie der deutschen wird der demokratische Selbstverständigungsdiskurs stark durch die publizistische Öffentlichkeit geprägt (Habermas 1991). Der Vorgang in der *SZ* wirft daher ein Schlaglicht auf die Aushandlung von Idealen des gesellschaftlichen Miteinanders und gelebten Praktiken, die stets auch affektiv gefärbt sind. Mauró schreibt polemisch gegen Levit, macht sich sogar lustig über die Trauer, die Straftaten gegen Jüdinnen und Juden auslösen. Eine Vielzahl von wütenden Zuschriften führte schließlich zu einer Entschuldigung der *Süddeutschen Zeitung*.

Doch auf welches gesellschaftliche Ideal und welche Praxis des öffentlichen Miteinanders verweist die Debatte der *SZ*? Sie zeigt vor allem, welches Affizierungspotenzial der Verquickung von künstlerisch-literarischen und politischen Diskursen innewohnt, die sich auf antisemitische Haltungen und die Erinnerung an die Shoah beziehen. Denn auch so kann man Maurós Polemik gegen Levit verstehen: Der jüdische Pianist kann keine deutsche Musik spielen. In einer freilich etwas antiquierten Perspektive, die eine deutsche Identität durch deutsche Künste gefestigt wissen will, ist kein Platz für jemanden, der irgend anders ist. Und so führt uns dieses in Maurós Beitrag eher subtil auftretende, aber altbekannte, antisemitisch gefärbte Motiv direkt hinein in die Auseinandersetzungen um kulturelle Identität. Wer gehört in Deutschland dazu und wer nicht und wie viel kulturelle Differenz hält das Gemeinwohl aus?

Bei derartigen Fragen um kulturelle Vielfalt stechen in der publizistischen Öffentlichkeit eher Themen wie Flucht, Migration oder Islam her-

vor. Unter dieser Perspektive ließe sich voreilig schlussfolgern, die gegenwärtige Situation für in Deutschland lebende Jüdinnen und Juden als auch ihre dazugehörigen Debatten seien lediglich *ein* Teil der Identitätsdebatten in Deutschland. Doch – und dies sei ausdrücklich betont – können Jüdinnen und Juden aufgrund der Erfahrungen des Holocaust nicht lediglich als einer von vielen Teilen dieser Debatten betrachtet werden. Ganz im Gegenteil: Der Umgang mit jüdischen Mitbürger*innen ist ein wesentlicher, wenn nicht gar der zentrale Ankerpunkt für den Selbstverständigungsdiskurs um kulturelle Identität und infolgedessen um kulturelle Vielfalt allgemein in Deutschland.

Die Zeit des Nationalsozialismus steht wie keine andere für eine Ideologie, die die Auslöschung kultureller Vielfalt zugunsten eines einheitlichen und gleichartigen »Volkskörpers« zum Ziel hatte. Jüdische Menschen, wie auch andere, die nicht dem nationalsozialistischen Idealbild entsprachen, wurden rücksichtlos verfolgt und ermordet. Seitdem ist das identitätsstiftende Geschichts- und Selbstbild des Nachkriegsdeutschlands bestimmt von der Aufforderung, die verbrecherische Singularität des Holocausts mit der moralischen Implikation anzuerkennen, der historischen Schuld und der sich daraus ableitenden Verantwortung gerecht zu werden, derartige Ausgrenzungen und Genozide künftig zu verhindern.[3]

Vor diesem Hintergrund sind publizistische Debatten um kulturelle Vielfalt stets – wenn auch oft implizit – von der Erinnerung an die Shoah und die Verbrechen des Nationalsozialismus geprägt. Umgekehrt finden sich in Positionen zur Erinnerungskultur auch Stellungnahmen zum Ideal gelebter Vielfalt in Deutschland: Der wahnhaften historischen Idee rassischer, ethnischer und kultureller Homogenität soll in der Gegenwart ein Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt entgegengesetzt werden, das seine Glaubwürdigkeit unter anderem aus der Erinnerung an diese Verbrechen und ihrer Aufarbeitung ziehen soll.

Dieses Bekenntnis zu kultureller Vielfalt und das Ideal, auf das es verweist, sind freilich in der Öffentlichkeit selbst umstritten. Eine erste Annäherung an diesen Deutungskonflikt findet sich in Samuel Salzborns jüngst erschienenem Essay *Kollektive Unschuld. Die Abwehr der Shoah im deutschen Erinnern*. Darin versucht er zu zeigen, dass diese Erinnerung, anders als vielfach dargestellt, eben keine »bundesdeutsche Erfolgsgeschichte« ist, sondern

3 Am deutlichsten brachte diesen moralischen Appell der Historikerstreit von 1986/87 ins öffentliche Bewusstsein.

ganz im Gegenteil auf breiter gesellschaftlicher Ebene überhaupt nicht stattgefunden hat (Salzborn 2020).

Sie eignet sich somit auch keinesfalls als moralischer Kompass in den gegenwärtigen Debatten um kulturelle Vielfalt. Obwohl Salzborn selbst nur vereinzelt auf die Implikationen seiner Diagnose für aktuelle Debatten um kulturelle Vielfalt eingeht, sind seine Einlassungen instruktiv, weil seine publizistische Intervention zur Erinnerungskultur unter anderem auf eine affektive Haltung zielt, die nicht nur den Umgang mit Antisemitismus, sondern auch den Umgang mit Diskriminierung gegenüber anderen kulturellen Minderheiten in der Gesellschaft bestimmen sollte.

Zentraler Gegenstand der Analysen Salzborns ist die *kollektive Unschuld*, die er mit Blick auf die Verbrechen des Nationalsozialismus und als Konsequenz einer Erinnerungsverweigerung sowie einer kollektiven »Schuldumkehr« diagnostiziert. Salzborn geht zunächst davon aus, »dass – je nach Alter – der eigene Vater oder die eigene Mutter, der eigene Opa oder die eigene Oma, der eigene Uropa oder die eigene Uroma schuldig waren«, dass »so gut wie keine deutsche Familie« (ebd.: 16f.) frei von Schuld ist. Schuldig gemacht haben sie sich demnach einer ganzen Bandbreite von Vergehen, vom Denunzieren über das Wegsehen, der unterlassenen Hilfeleistung, dem Boykott bis hin zur Faszination für den Nationalsozialismus. Salzborn diagnostiziert eine vor allem familiale, später auch politische Verweigerung der Erinnerung an diese Schuld. Mehr noch stellt er eine Umkehr von Täterschaft und Opferstatus fest, wenn die Eltern- und Großelterngeneration selbst als Opfer nationalsozialistischer Machenschaften dargestellt wird oder sich selbst als Opfer stilisiert und damit Täterschaft wie auch Schuld auf eine vermeintlich kleine Elite von Nazis engführt. Die beständige Forderung nach Erinnerung führt dann, so Salzborn, zu antisemitischen Wut- und Zorngefühlen, die sich aber nicht gegen diejenigen richten, die die Verbrechen begangen, geduldet oder davon gewusst haben, sondern gegen »die Überlebenden und ihre Nachkommen« (ebd.: 21) und gegen »die Juden und ihren Staat« (ebd.: 22). Bemerkenswert an dieser Diagnose ist, dass Salzborn phänomenologisch die besagten Emotionen und Gefühle zu unterstellen scheint. In psychoanalytischer Tradition geht er davon aus, dass die Täterschaft in das »Unbewusste verdrängt« wird, als »psychisches Erbe« »wie ein Alb auf den Kindern und Enkeln« lastet, und »die verdrängte Wut und der verschobene Hass« dann, nun jedoch mit Juden und Jüdinnen statt den Eltern oder Großeltern als Objekten, wieder ans Licht treten (ebd.: 21). Er führt dies zurück auf Bundestagsdebatten der frühen Bundesrepublik, die im Zuge der Entnazifizierungsdiskussionen den Alliierten vorsätzlich

unterstellten, die Deutschen kollektiv schuldig zu sprechen, und damit zum »zentralen Fundament der ›kollektiven Schuldabwehr‹« wurden (ebd.: 39).[4] Damit sei dem Antisemitismus der Gegenwart der Weg geebnet worden.

Salzborn führt diese These weiter aus, um die Bedeutung der Vergangenheit für die heutige Situation herauszustellen. Er diagnostiziert die paradoxe Situation, dass zwar einerseits das Wissen um die nationalsozialistischen Verbrechen merklich zugenommen habe und in der Öffentlichkeit verankert sei. Andererseits sei es aber deswegen zu einer »Täter-Opfer-Relativierung in der deutschen Gedenkkultur« gekommen, die eine immer stärker werdende Schuldabwehr (ebd.: 55f.) zur Konsequenz habe. Die Folge sei die »Bagatellisierung des Antisemitismus« in der heutigen Bundesrepublik, die den Kern seiner Analyse ausmacht (ebd.: 80). Salzborn mahnt, Antisemitismus nicht allein als Problem der betroffenen Minderheit zu verstehen, sondern als Herausforderung der Freiheit und Demokratie in Deutschland überhaupt (ebd.: 82). Die Wertschätzung kultureller Vielfalt, so ließe sich Salzborn weiterdenken, entscheidet über den Zustand der Gesellschaft. In Salzborns Perspektive legte dann etwa Maurós Artikel über Levit, allein die Möglichkeit seiner Publikation, eine antisemitisch grundierte Geringschätzung von Vielfalt in Teilen der deutschen Öffentlichkeit nahe, der immerhin die raschen, zornigen Reaktionen auf Mauró und die *SZ* entgegenstünden.

Salzborns Einschätzung zur Lage deutscher Juden und Jüdinnen wie auch der *SZ*-Artikel und die nachfolgende Debatte zeigen, wie umstritten und streitbar der Umgang mit der deutsch-jüdischen Minderheit ist. Doch dort, wo Fragen des Umgangs mit Minderheiten berührt werden, müssen die Minderheiten selbst mitreden können. Sonst verkommt der ideale Anspruch der *Diversity* zu einem bloßen *Diversity Management*, das gleichsam obrigkeitlich Verhältnisse normiert und regelt. Wie die Einleitung zum vorliegenden Band ausführt, stehen der Begriff der kulturellen Vielfalt, ebenso wie dichotomisierende Gegenüberstellungen von vorgestellten Mehr- und Minderheiten selbst unter Druck, weil sich damit tatsächliche Machtverhältnisse und komplexe kulturelle Selbstverortungen allzu leicht verschleiern lassen. Ob die Verwirklichung einer kulturell vielfältigen Gesellschaft gelingt oder scheitert, hängt eben auch von der Einbindung und Anerkennung aller ab.

Ein bemerkenswerter Essay der Schriftstellerin Mirna Funk gibt erste Fingerzeige, wie sich jüdische Deutsche in der Gegenwart fühlen. Sie be-

4 Salzborn zitiert dabei Shida Kiani, *Wiedererfindung der Nation nach dem Nationalsozialismus? Konfliktlinien und Positionen in der westdeutschen Nachkriegspolitik,* Wiesbaden 2013.

klagt darin, dass es in Deutschland derzeit en vogue sei, sich über die zugezogenen Israelis zu freuen und darin den Beweis zu erkennen, dass Jüdinnen und Juden heute willkommen seien. Dem hält sie indes entgegen: »Aber die jüdische Kultur gab es vor den Israelis schon, Leute.« (Funk 2016) Wie Salzborn vermutet auch sie im Ausweichen der Mehrheit vor der jüdischen Minderheit eine Abwehr zumindest der Erinnerung an die Verbrechen der Shoah. Angesichts der sie deprimierenden Situation, als Jüdin in Deutschland nicht wahrgenommen zu werden, formuliert Funk trotzdem eine Position der Stärke, weil »Hitler nicht gewonnen hat. […] Wir haben den Krieg gewonnen!« Ihre Unterhaltungen mit jüdischen Freund*innen drehten sich oft um die Frage: »Was wünschst du dir von den Deutschen?« (ebd.) Sie zitiert ausführlich die Antwort des Journalisten Fabian Wolff: »Deutsche, und das Ausmaß überrascht mich immer wieder, sind sehr schlecht darin, andere Perspektiven einzunehmen; zu realisieren, dass es Befindlichkeiten fernab der eigenen gibt; dass es so etwas wie kulturelle Hegemonie gibt und legitime andere Sichtweisen auf die Welt. Das erfährt man nicht nur als Jude, das erfährt man auch als Moslem, als Nichtweißer, als Migrant – als Minderheit eben.« (ebd.) Dies ist der Ernstfall umstrittener Vielfalt, weil hiermit die Verwirklichung dessen eingefordert wird, was als Leitbild idealiter gegeben scheint. Versuchen wir also, die Blickrichtung zu wechseln.

Dazu sollen drei aktuelle jüdische Positionen der publizistischen und literarischen Öffentlichkeit in den Blick genommen werden: Max Czolleks politische Streitschrift *Desintegriert Euch!* (2018), Katja Petrowskajas Roman *Vielleicht Esther* (2015 [2014]) und Susan Neimans Studie *Von den Deutschen lernen* (2019). Gemeinsam ist diesen so unterschiedlichen Texten, dass sie auf breite öffentliche Resonanz gestoßen sind und von Autor*innen stammen, die selbst nicht unmittelbar von der Shoah betroffen sind, sondern mit generationellen Abständen den deutschen Umgang mit der Shoah reflektieren. Zudem verbinden sie ihre Auseinandersetzungen mit der Shoah mit Reflexionen über den gegenwärtigen Stand der Multikulturalität in Deutschland, die jeweils als ein zu verwirklichendes Projekt gesetzt wird. Nicht zuletzt teilen sie die Strategie, Gefühlslagen einzusetzen, um ihre Argumente zu entfalten, und diese Emotionen zugleich in ihrem Publikum wecken zu wollen. Es sind mit Empörung, Trauer und Hoffnung jedoch drei recht verschiedene Lagen, die angesprochen werden – und somit drei recht verschiedene Sichtweisen, die zwar keineswegs erschöpfend die Bandbreite jüdischer Perspektiven abbilden, aber doch exemplarisch für die Vielfalt jüdischer Diskursbeiträge und ihrer Affizierungsweisen stehen.

2. Empörung

Bereits der auffordernde Titel *Desintegriert Euch!* verdeutlicht, dass Max Czollek (2018) in gegenwärtige Debatten um kulturelle Identität in Deutschland entschieden eingreifen möchte. Um dieses Ziel zu erreichen, setzt er auf die Metapher des Theaters. Wenn es um das deutsche Selbstbild gehe, führten die Deutschen ein Theaterstück auf. Dies zeigten die dafür zentralen Diskurse der deutschen Erinnerungskultur und der multikulturellen Vielfalt. So gleiche das öffentliche Gedenken der Shoah einem Gedächtnistheater, während der Umgang mit kultureller Heterogenität das Schauspiel der Integration inszeniere. Beide verschleierten jedoch einen tiefsitzenden Rassismus und müssten daher ein Ende finden – und zwar durch »Desintegration« als politische Strategie. Czolleks antagonistische Darstellung kultureller Identitätsproduktionen mit dramatischen Mitteln reduziert zwar gesellschaftliche Komplexitäten, seine Streitschrift setzt somit aber ein Affektgeschehen in Gang, um über Empörung politisch zu aktivieren.

Laut Czollek vollzieht sich in deutschen Debatten um kulturelle Vielfalt ein selbstgefälliges Spiel, das den Deutschen zu einem positiven Selbstbild verhelfen soll. Dazu würden die Deutschen wie in einem Theater Rollen entwickeln und Regie führen mit dem Ergebnis, kulturelle Minderheiten zu missachten und die Realität fatal zu leugnen. Das Gedächtnistheater verfolge das Ziel einer Wiedergutwerdung der Deutschen. Die deutsche Erinnerungskultur fordere jüdische Versöhnungsgesten ein, um die Deutschen von der Schuld ihrer mörderischen Vergangenheit zu entlasten. Das Integrationstheater wiederum solle das Bild von Deutschland als geläuterter Gesellschaft stabilisieren, die nun weltoffen das kulturell Neue und Fremde in ihre Gemeinschaft aufnehme. Kulturelle Vielfalt lasse sich dabei am besten über Integration gestalten. Demnach dürfe man heute in Deutschland so bunt und anders sein wie man möchte, solange man sich an der deutschen »Leitkultur« (ebd.: 65ff.) beteilige. Für diese Aufführungen würden sich die Deutschen zwei Nebendarsteller auf die Bühne rufen: Den guten Migranten, der bereitwillig die Leitkultur mittrage, und den schlechten Migranten, der diese missachte und daher nicht dazugehören könne. Die Deutschen selbst würden sich in der Hauptrolle inszenieren: als Geläuterte der Geschichte, die frei von nationalistischer und rassistischer Gesinnung heute das Bild einer offenen Gesellschaft der Vielfalt und Toleranz verkörpern.

Ideologiekritisch erkennt Czollek in diesen Vorgängen einen starken Verblendungszusammenhang, den er mit scharfen Worten entlarven möchte. Entsprechend weist er dieses eingeübte Spiel als faul und heuchlerisch zurück

und bündelt seine Kritik im Angriff auf das »deutsche Begehren«. Zunächst müssten die Rollen für kulturelle Minderheiten demaskiert werden. Juden erhielten in der Öffentlichkeit nur Gehör, wenn sie, wie für das Gedächtnistheater notwendig, als vergebende Opfer über die Shoah, Israel oder den Antisemitismus sprächen. Das Integrationstheater wiederum markiere ständig Differenz und erzwinge dadurch die Anpassung an die Dominanzkultur. Die Deutschen seien blind für die gelebte Komplexität der Minderheiten im Land und reduzierten diese auf festgeschriebene Rollen.

Für Czollek verleugnet dieses deutsche Identitätstheater vor allem auch die wirkmächtige Kontinuität des Nationalsozialismus und als dessen Erbe den gegenwärtigen Rassismus. Das Gedächtnistheater verberge, dass es in der deutschen Aufarbeitung des Holocausts nie um eine wirkliche Bewältigung gegangen sei. Dies zeige sich allein schon an dem anhaltenden Antisemitismus wie an der Tatsache, dass Nazis nach dem Zweiten Weltkrieg wieder umfassend wichtige Positionen in der Politik und Gesellschaft hätten einnehmen dürfen. Vor diesem Hintergrund sei auch das Integrationstheater zweifelhaft. Die Rede von der Integration inszeniere zwar einen umsichtigen Umgang mit Vielfalt. Motor des Integrationsparadigmas seien jedoch resistente Homogenitätsphantasien eines deutschen Volkes, die sich heute in der kulturalistischen Rede von der deutschen Leitkultur niederschlügen. Eine wirkliche Anerkennung gelebter Vielfalt sei im bundesdeutschen Alltag darum mitnichten anzutreffen. Der Einzug einer völkisch sprechenden AfD in den deutschen Bundestag mache die Kontinuität der rassistischen Vergangenheit wieder auf eindringliche Weise sichtbar, die sich zugleich in den fortwährenden Übergriffen und Gewalttaten auf als nicht deutsch markierte Menschen offenbare.

Diese Diskrepanzen oder Leerstellen fänden keinen Platz im deutschen Selbstbild und entlarvten, so Czollek, worum es in den Diskursen eigentlich gehe: Im Zentrum stehe ein »deutsches Begehren« (ebd.: 77ff.), das nach nationalistischer Befriedigung giere. Allenfalls vordergründig inszeniere das Gedächtnistheater Schuld und Vergebung. Tatsächlich jedoch sehne sich das deutsche Begehren nach einer Normalisierung, die einen ›Schlussstrich‹ unter die Vergangenheit ermöglichen solle, sowie nach dem Ausleben eines nun positiv, da durch Integration gewährleisteten, gewendeten Nationalismus.

Wendet man sich den gesellschaftsdiagnostischen Rahmungen von Czolleks Essay zu, sind diese in vielerlei Hinsicht nicht besonders originell: Dass das Verhältnis von Mehr- und Minderheiten von Macht bestimmt ist und Zuschreibungen die Handlungsfähigkeit der Minderheiten einschränken, sind soziologische Grundeinsichten. Es ist auch keine neue Erkenntnis, dass

das Jüdische in Deutschland von Aushandlungen über die Shoah überdeterminiert und Fragen des multikulturellen Zusammenlebens von der exkludierenden Konstruktion des Deutschen als Kulturnation geprägt sind.

Das Bemerkenswerte an Czolleks Gesellschaftsanalyse und seiner Kritik ist vielmehr, welche affektiven Dynamiken seine spezifische Darstellung deutscher Erinnerungs- und Vielfaltskultur bewirken. Mit den Metaphern des Gedächtnis- und Integrationstheaters reduziert er komplexe kulturelle Phänomene auf eine vereinfachte Akteurskonstellation: Es gibt die Deutschen, die Juden und andere Minderheiten. Dann stellt er zu dieser Trias zwei sich gegenseitig ausschließende Wahrheiten vor: Gemäß der einen – für Czollek allein für das deutsche Selbstbild inszenierten – Wahrheit, sei diese Identitätstrias durch den Austausch von Gleichheit, Würde und Anerkennung geprägt. Die andere Wahrheit, die seiner Kritik zugrunde liegt, bestehe indes aus von den Deutschen ausgehenden Missachtungen und Diskriminierungen.

Die Deutungen, die Czollek entwirft, reduzieren die Komplexität gesellschaftlicher Dynamiken. Damit gibt Czollek trotz seiner vielfältigen Verweise und Referenzen einen differenzierten Blick auf Gesellschaft auf, vereinfacht grob und führt seine Analysen in die Polemik. Man könnte Czollek unterstellen, er sei mit dieser Strategie an der Produktion einer impulsiven oder ungerichteten Wut interessiert. Doch Czollek erkennt selbst die möglichen Einwände an, etwa wenn er feststellt, dass es ihm in seinem Essay nicht um eine neutrale Position gehe (ebd.: 11) oder wenn er den Selbstwiderspruch anerkennt, einerseits in seinem Theater den Deutschen die Juden gegenüberzustellen, zugleich aber auch genau für die Aufhebung dieser Differenz zu plädieren (ebd.: 187). Daher geht es in dem Text um einen Affekt, der nicht bei der Wut aufhört. Czollek möchte mit *Desintegriert Euch!* ein Narrativ anbieten, das weiter geht, indem es empört und auf diese Weise zur politischen Gegenwehr gegen die neuen Gefahren von rechts aktiviert.

Czollek setzt mit seiner Theatermetapher auf starke Polarisierungen, um ein klares Feindbild zu schaffen. Mit der Rede von »den Deutschen« oder der deutschen »Mehrheits- und Dominanzkultur« konturiert er eine Figur, deren negative Charakterisierung Aversion hervorruft. Czollek schreibt »den Deutschen« selbst eine Rolle zu, die er nie relativiert. Sie bleiben auf ihre Rolle als ignorante, menschenfeindliche und selbstgefällige Figur reduziert. Mit dem wiederkehrenden Motiv des »deutschen Begehrens« gibt er dieser Figur zudem Körperlichkeit, so dass eine unberechenbare und bedrohliche Macht auf die Bühne tritt: »die Deutschen«, die in ihrem narzisstischen Verlangen Leid und Schmerz zufügen.

Um Empörung hervorzurufen, erzählt Czollek zudem von Unrecht und Leid. Einerseits abstrakt, wenn er gesellschaftliches Unrecht in der Geschichte der Bundesrepublik aufzählt: die Rolle der früheren nationalsozialistischen Eliten etwa oder die Gewalt, die heute von rechts verübt wird. Andererseits aber auch berührend, wenn er von seinen eigenen Erfahrungen mit Ausgrenzung und Gewalt berichtet. Zwar verneint er eingangs eine subjektive Perspektive; diese bricht jedoch immer wieder durch, etwa wenn er von der Kränkung erzählt, wenn er sich von seinen Altersgenoss*innen die Klagen über »zu viel Holocaust« anhören muss, während in seiner Familie der Schmerz über die Vernichtung fortwirkt. Die Diskrepanz zwischen dem inszenierten Selbstbild der Deutschen und ihren Praktiken der Missachtung trägt bei zur Empörung, die bei den Leser*innen ausgelöst werden soll.

Czollek affiziert durch das Leid, von dem er berichtet, und zwingt immer wieder dazu, Gegenposition zu dem Verursacher des Leides, dem monströsen Leitkultur-Deutschen, zu beziehen. Die feindliche Gegenüberstellung soll ein anderes Wir im Text hervorbringen, das die kulturelle Realität in Deutschland in ihrer Komplexität anerkennt und würdigt. Dieses neue, andere Wir wird hervorgebracht durch die Verweigerung, im deutschen Theater mitzuspielen, sich also zu desintegrieren. Indem die vorgeschriebenen Rollen nicht länger übernommen werden, löst das andere Wir die deutsche Inszenierung auf, so Czolleks Hoffnung.

Zugleich fordert Czollek hiermit eine neue Form der Integration ein, denn sein Aufruf richtet sich an jüdische wie nicht-jüdische Bürger*innen. Czollek skizziert ein neues Gesellschaftsideal, das das empörte Wir anstreben kann. Gesellschaftlicher Zusammenhalt soll nicht länger eine diskriminierende Leitkultur hervorbringen, sondern sich in der Anerkennung einer »radikalen Diversität« (ebd.: 133) bilden: Die Strategie der Desintegration hinterfragt das Gedächtnis- und Integrationstheater und seine Rollen, negiert die Vereinnahmungen und Vereinseitigungen und erkennt sämtliche kulturelle Komplexitäten in der Gesellschaft »radikal« an – Ideen von einem kulturellen Zentrum und seiner Peripherie, von Ein- und Ausschluss werden obsolet.

3. Trauer

Schon die Gattungsbezeichnung auf der Titelseite annonciert es: Hier wird sich nichts zu einem Ganzen fügen. Katja Petrowskajas *Vielleicht Esther* (2015

[2014]) präsentiert Geschichten, die zwar zusammenhängen, aber keinen Roman ergeben. Sie kreisen um die Erfahrung von Leid und Schrecken, sie berichten von einem transgenerationellen Trauma brutal gekappter Identitäten. Die Geschichten kreisen um eine leere Mitte, um das, was geblieben ist nach Zerstörung und Mord.

Doch der Plural »Geschichten« ist mehrdeutig, und Petrowskajas Text lädt ihn auf mit Bedeutungen, die sich der Macht von Leid und Schrecken entziehen und sich dem Kollektivsingular »Geschichte« widersetzen. *Geschichte*, so heißt es im Text, kann erst dann beginnen, wenn alle, die davon berichten könnten, tot sind (ebd.: 30). *Geschichten* sind lebendig, sie werden einander erzählt und entfalten dabei eine emotionale Wucht; *Geschichte* dagegen besteht aus Quellen, sie ist papieren, sie ist distanziert und kalt, sie zementiert das Furchtbare. *Geschichte* teilt ein in Täter*innen und Opfer, wie der Text suggeriert.

Geschichten, wie sie in *Vielleicht Esther* erzählt werden, bilden den Kern des sozialen Gedächtnisses. In ihnen formen sich Erinnerungen aus, die einen emotionalen Gehalt besitzen, wie sich mit Aleida Assmann (2006) sagen lässt.[5] Das, was etwa einer Familie von großem emotionalem Wert ist, wird zur gemeinsamen Erinnerung durch das Erzählen von Geschichten. Die Identität einer Familie und ihrer einzelnen Mitglieder beruht auf dem geteilten Erinnern, das sich im Erzählen und wiederholten Erzählen ausprägt.

Die *Geschichte*, wie sie Petrowskajas Erzählerin wahrnimmt, kann dies dagegen nicht leisten. Ihr gelingt keine wechselseitige Bestätigung, zu einem affektiv verbundenen, gar liebevollen Verband dazuzugehören. Trotzdem kann man der *Geschichte* nicht entkommen, und individuelle Identität konstruiert sich aus Familiengeschichte in unauflöslicher Verbindung mit der politischen Ereignisgeschichte.

In *Vielleicht Esther* schildert eine Ich-Erzählerin, wie ihre Identität als jüdische Frau, die aus der Ukraine nach Deutschland gekommen ist, untrennbar mit der deutschen Geschichte verwoben bleibt. Die *Geschichte* ist die Geschichte der Shoah und des Mordes an den Vorfahren der Ich-Erzählerin. Die *Geschichten*, die die Erzählerin von ihren Vorfahren und Familienmitgliedern kennt oder rekonstruieren kann, handeln von deutschsprachigen Jüdinnen und Juden, die über Österreich und Ungarn nach Polen und schließlich in die Ukraine migrieren und unter anderem Schulen für gehörlose Kinder unterhalten, ehe sich ihre Spuren im Völkermord verlieren.

5 Aleida Assmann: Soziales und kollektives Gedächtnis. PDF-Dokument, 17. Mai 2006, online abrufbar unter http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf (zuletzt abgerufen 17.02.2021), hier bes. S. 1f.

Die Geschichten beharren indes darauf, dass die Vorfahren und Familienmitglieder mehr waren als ausschließlich die Opfer, zu denen die Geschichte sie gemacht hat. Im Erzählen ihrer Geschichten gewinnen sie eine Identität zurück, die in der Erinnerung an die Shoah zwar ihre Grundlage hat, aber darin nicht aufgeht; die Geschichten von den verschiedenen Lebensläufen, Erlebnissen und Sehnsüchten geben den Menschen gleichsam ihre Mehrdimensionalität zurück, die von der Geschichte auf den Status des Opfers reduziert wurde. Diese Geschichten zu erzählen, wird zu einer Form der Ermächtigung über die Mörder, aber es ist eine Ermächtigung, die der Erzählerin allzu viel abverlangt: weil sie alle wieder lebendig machen will, die sie nur aus den Geschichten kennt. Die Toten prägen die Erinnerungen der Familie, von der berichtet wird. Die Toten sind zu Legenden geworden, von denen man einander erzählt, weil man das Gefühl hat, in ihrer Schuld zu stehen als diejenigen, die nicht umgebracht wurden. Und doch blitzt Hoffnung auf in den Geschichten. Ist die Shoah das zentrale Ereignis, das in der Konsequenz die Familiengeschicke bestimmt, so weiß der Text jedoch, dass es ein Vorher gegeben hat, und zieht daraus die Möglichkeit eines gelingenden Danach. Der innerfamiliäre Druck, den Toten dankbar zu sein, weil sie gestorben sind, wird im Erzählen umgewandelt in die Dankbarkeit, trotz Geschichte weiterleben zu können.

Und in diesem Sinne wird *Vielleicht Esther* zur Reflexion einer zu gestaltenden diversen deutschen Gesellschaft. Die Ich-Erzählerin beginnt, Deutsch zu lernen. Nicht, weil es die Sprache der Mörder*innen ist, die Sprache der anderen, sondern zunächst, weil es die Sprache ihrer Vorfahren war, die Sprache der Toten. Mit dem Erlernen der deutschen Sprache gelingt der Erzählerin das Eintauchen in ein magisches Sprechen, wie es sich Eichendorff in seiner *Wünschelrute* erträumt hat. Das zu findende deutsche »Zauberwort« (Eichendorff 2006 [1838]: 328) kann eine erlösende Wirkung entfalten, trotz der Shoah. Und so verkoppelt der Text Eichendorff mit Adorno, wenn die Erzählerin in ihrer Deutschkenntnis die »Voraussetzung für den Frieden« erkennt, die dann sogar das Schreiben von Gedichten wieder erlaubt (Petrowskaja 2015 [2014]): 78ff.). Wenn das Ich Deutsch spricht, ist damit die Geschichte, die zur Shoah führte, nicht aufgehoben, nicht verarbeitet, nicht bewältigt. Aber es ist eine gemeinsame Sprache gefunden, die in die Welt vor der Shoah zurückweist und die im Lichte der Geschichte zu einem wechselseitigen Gespräch führen kann.

Freilich bleibt dieses Wunschbild im Text nicht ungebrochen. Die mit den Namen Eichendorffs und Adornos gelegte Spur führt die Erzählerin zu

Heinrich Heine, dem sie ein Motto für ihre Familiengeschichte entlehnt und dessen Poetik des Katalogs sie weiterführt (ebd.: 17–20). Hatte Heine in seinen Reisebildern noch die irrwitzigsten Dinge zusammengestellt, die gerade in ihrer Disparatheit die Wirklichkeit mit dem Ideal konfrontierten und mit einem weltvernichtenden Humor das Ideal umso lauter einforderten, so bleibt der Erzählerin von *Vielleicht Esther* nur, ihre Toten kataloghaft aufzuzählen. Der Bezug auf Heine verdeutlicht, wie die Hoffnung auf das gemeinsame Gespräch schon einmal enttäuscht wurde und einzig die »Wunde« zurückgeblieben ist, wie Adorno (1998 [1956]) bemerkte.

Die Wunde bleibt präsent im Text. Sie wird erzählt als eine mehrdimensionale Leerstelle. Zunächst frappiert der Text dadurch, die Deutschen nicht laut Mörder*innen zu nennen. Der Text klagt allenfalls leise an, und selbst wenn berichtet wird, wie ein deutscher Offizier die Urgroßmutter, die vielleicht Esther hieß, beiläufig erschießt, wird die Anklage nicht ausbuchstabiert, dafür schreit die Leerstelle umso lauter. Auch das Ich der Erzählerin dreht sich um eine Leere, die gefüllt werden soll durch die Rekonstruktion und mitunter das Erzählen von Familiengeschichten und Biographien. Die Leerstelle, die Wunde, findet sich aber auch im versehrten Stadtkörper Berlins. Am Hauptbahnhof beginnt die Erzählerin ihre Reise. Und sie hebt dabei die Ödnis hervor, die sich in der Mitte Berlins auftut (ebd.: 7). Es scheint, als spiegele die versehrte leere Mitte Berlins die leere Mitte der Erzählerin. Die Wunde kann nur heilen im Gespräch, das einander die Geschichten erzählt, auch und gerade die schmerzhaften, und das gelingen kann in der geteilten Sprache. Eichendorff, Heine und Adorno zusammen stehen sinnbildlich für den Wunsch, miteinander Deutsch zu reden und ein Gespräch gelingen zu lassen. Und so fordert auch Petrowskaja, Czollek vergleichbar, ein neues Wir: als eine »Gesellschaft, welche die Versöhnung vollbrachte« (Adorno 1998 [1956]: 100), als beide Seiten zu reden begannen über ihre Trauer.

4. Hoffnung

Die Beschäftigung mit der Geschichte, die mit der Erinnerung und Aufarbeitung der während der NS-Herrschaft begangenen Verbrechen verbunden ist, vermag auch jenseits der Übernahme historischer Verantwortung für das in deutschem Namen Geschehene eine erkenntnisfördernde Kraft zu entfalten. Dass dies auch für Debatten um gesellschaftliche und kulturelle Vielfalt rele-

vant ist, zeigt ein Buch der Philosophin Susan Neiman mit dem Titel *Von den Deutschen lernen. Wie Gesellschaften mit dem Bösen ihrer Geschichte umgehen können*. Das 2019 im amerikanischen Original unter dem Titel *Learning From the Germans. Race and the Memory of Evil* veröffentlichte Buch teilt seine umstrittene, in der deutschen Öffentlichkeit kontrovers diskutierte Hauptthese bereits in der Überschrift mit, die ohne ein Fragezeichen auskommt. Nicht, *ob* von den Deutschen ein selbstkritischer Umgang mit der eigenen Geschichte »gelernt« werden könne, steht zur Debatte, sondern die Art und Weise, das *Wie*.

Es geht bei diesem Versuch, der die in den USA geführte Diskussion um das von Rassismus und Sklaverei mitbestimmte nationale Erbe vergleichend heranzieht, nicht darum, den Holocaust in eine übergreifende Globalgeschichte der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert einzufügen, die von rassistischer Ausgrenzungspolitik und Völkermord gekennzeichnet ist. Eine solche Einfügung, die sofort die Frage nach der Singularität der Vernichtung der europäischen Juden und Jüdinnen aufwirft, war unter anderem für die im Frühjahr 2020 in Deutschland geführte Debatte um die Schriften und Thesen des Historikers Achille Mbembe von Belang. Im Gegensatz dazu ist der Fokus von Neimans Buch nicht auf die Beurteilung der Verbrechen selbst gerichtet. Dass die Philosophin nicht den Holocaust, sondern die komplizierte Aufarbeitungsgeschichte des von den Deutschen begangenen Menschheitsverbrechens in Deutschland nach 1945 in den Blick nimmt und auf dieser Grundlage in kontrastierender Absicht die Formen einer ganz anderen Aufarbeitungsgeschichte in den USA betrachtet, wird an vielen Stellen des Buches unmissverständlich vermerkt. Eine solche Rekonstruktion kann schlechterdings nicht von den spezifischen Bedingungen absehen, die den jeweiligen Prozess der Aufarbeitung selbst kennzeichnen. Die in dieser Perspektive relevanten Emotionen und affektiven Dynamiken beziehen sich demzufolge auf den Diskurs des jeweiligen Aufarbeitungsprozesses und auf die an ihm beteiligten Akteur*innen.

Dies berührt nicht zuletzt den Standpunkt, von dem aus die Autorin des Buches selbst die von ihr untersuchten Prozesse der Aufarbeitung in den Blick nimmt. Ralf Dahrendorf hat einmal im Anschluss an eine Überlegung von Raymond Aron festgestellt, wie wichtig in intellektuellen Debatten das Wissen darüber sei, »von welchem Standpunkt, von welcher Position aus man sich äußert und die Welt betrachtet« (Dahrendorf 2005: 17).[6] Neiman legt diesen Standpunkt gleich am Beginn ihrer Ausführungen offen, wenn

6 Dahrendorf zitiert hier aus einem 1983 veröffentlichten Gespräch Arons mit zwei Intellektuellen.

sie sich als eine Person beschreibt, die in den 1950er Jahren als »weißes Mädchen« (Neimann 2005: 9) im US-Bundesstaat Georgia geboren wurde, die als »amerikanische Jüdin« (ebd.: 45) im Jahr 1982 zu Forschungszwecken nach Westberlin kam und die seither angesichts vielfältiger Begegnungen und während unterschiedlicher Lebensabschnitte innerhalb und außerhalb Deutschlands eine eigene Perspektive auf das Land mit NS-Vergangenheit entwickeln konnte. Die Markierung des eigenen Standpunkts folgt dabei weniger einer individualistischen, subjektiven Logik, sondern verdankt sich dem Anliegen, der starren Dichotomie von Täter*innen und Opfern schon im Hinblick auf die eigene Geburt in einem der »von Rassentrennung gezeichneten Südstaaten« (ebd.: 9) zu entkommen. Zur Situation der eigenen Familie in Atlanta schreibt Neiman: »Wir konnten nicht den Tätern zugerechnet werden, aber wir betrachteten uns auch nicht als Opfer« (ebd.).

Die Positionierung *zwischen* verschiedenen Täter*innen- bzw. Opfer-Kollektiven zieht sich in Gestalt einer kritischen Selbstreflexion wie ein roter Faden durch das ganze Buch, ermöglicht diese Positionierung doch eine weitgehend unabhängige Betrachtung der Dinge: Als amerikanische Jüdin, deren Familie vom Holocaust nicht unmittelbar betroffen war, reflektiert Neiman genau aus diesem Blickwinkel den zähen, von zahlreichen Weigerungen und Fehlschlägen gekennzeichneten Prozess der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit Deutschlands. Und als eine in Berlin lebende Forscherin und Intellektuelle, die gut die Hälfte ihrer Lebenszeit außerhalb der Vereinigten Staaten von Amerika verbracht hat, beschäftigt sie sich mit den Rückschlägen und zögernden Fortschritten bei der Aufarbeitung der Geschichte ihres tief von rassistischer Segregation geprägten Geburtslandes.

Gelegentlich führt die Reflexion dieser Position »dazwischen«[7] zu einer Romantisierung des Wohnorts Berlin als »multikulturelle[m] Himmel« (ebd.: 22), eine Zuschreibung, die Multikulturalität vor allem an der Zahl der internationalen Cafés, Bäckereien und Restaurants in einem Berliner Stadtteil bemisst. Und zuweilen leistet die Darstellungsweise des Buches jenseits der Einteilung von Täter*innen und Opfern selbst einer Dichotomisierung Vorschub, wenn etwa pauschal von einer ›Denunziation‹ (ebd.: 34) der deutschen Erinnerungskultur durch die im Bundestag vertretene Partei AfD die Rede ist und dieser ›Denunziation‹ die Erinnerung als Aufgabe von

7 Fallstricke und Ambivalenzen einer dauerhaft eingenommenen Position des »Dazwischen« thematisiert mit Blick auf Migration und kulturelle Vielfalt ein wichtiges »Manifest« der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Leslie Adelson (2006).

»uns anderen« (ebd.) gegenübergestellt wird.[8] Diese eigenständige Perspektive macht Neiman fruchtbar für die Reflexion der Schwierigkeiten der untersuchten Erinnerungs- und Aufarbeitungsprozesse. Die Reflexion selbst erfolgt dabei im Modus einer Hoffnung, die von Skepsis begleitet wird.

Worauf gründet sich diese von Skepsis begleitete Hoffnung? Neiman erzählt unter Verweis auf die an Weigerungen und Verspätungen, Windungen und Enttäuschungen reiche Geschichte der Vergangenheitsaufarbeitung in Deutschland so ziemlich das Gegenteil einer geradlinigen *success story*. Einer solchen Erfolgsgeschichte steht vor allem die gebrochene Erinnerung in einem mehr als vierzig Jahre geteilten Land im Wege, die gegenläufige Formen der Aufarbeitung und der Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen hervorgebracht hat: auf Seiten der DDR ein staatlich ›verordneter‹ Antifaschismus, der – so die Mehrzahl der im Buch zu Wort kommenden Stimmen von Neimans Gesprächspartnern – eine der wenigen Verordnungen bzw. Gesetze war, die von vielen Bürgern der DDR freiwillig und mit Überzeugung eingehalten wurden. Ob vor diesem Hintergrund die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in der DDR, wie Neiman behauptet, insgesamt »besser« (ebd.: 120) ausgefallen ist als in der Bundesrepublik, die ungeachtet ihrer Integration in den Westen und der damit verbundenen Anknüpfung an die Tradition parlamentarischer Demokratien zumindest in den Anfangsjahren in beträchtlicher personeller Kontinuität zum NS-Staat stand, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden.

Wichtig für die Einordnung von Neimans Position ist, dass sich eine positive Einschätzung der deutsch-deutschen Aufarbeitungsgeschichte bis 1989 und der ›gesamtdeutschen‹ Aufarbeitungsgeschichte nach 1990 erst aus der Gesamtschau eines durch zahlreiche Widersprüche und Widerstände gekennzeichneten Weges ergibt. Mit anderen Worten: Gerade der Umstand, dass die Aufarbeitung und Erinnerung an die Verbrechen des Nationalsozialismus in Deutschland so heftig umkämpft waren und auch weiterhin sind, gibt auf einer übergeordneten Ebene Anlass zu einer von Skepsis begleiteten Hoffnung. Das heißt aber auch, dass für die konfliktreiche Aufarbeitungsgeschichte in Deutschland eine »umkämpfte Vielfalt« der im Meinungsstreit aufeinander bezogenen Stimmen und Positionen konstitutiv ist. Ganz konkret bedeutet dies mit Blick auf die sehr unterschiedlichen Bedingungen einer geschichtlichen Aufarbeitung und Erinnerung in Deutschland und in den USA, dass je-

8 Vgl. dazu die differenzierten Überlegungen Saul Friedländers (2019) anlässlich seiner am 31.01.2019 im Deutschen Bundestag gehaltenen Rede: »Früher hatte ich Panikattacken, wenn ich nach Deutschland kam«.

nen Initiativen besondere Beachtung geschenkt werden sollte, die im Kleinen und Alltäglichen beginnen. Man muss nicht notwendigerweise die an Klassen orientierte Formel einer Aufarbeitung und Erinnerung ›von unten‹ bemühen, um diese Vielfalt der Stimmen und Positionen zur Geltung und damit, wie in Neimans Buch geschehen, zur Darstellung zu bringen.

5. Liberale Anfechtungen des Leitbildes kultureller Vielfalt

Fragt man nach den gegenwärtigen Anfechtungen des Leitbilds der kulturellen Vielfalt in Deutschland, drängen sich sofort Angriffe von rechts auf. Dieser Eindruck erweist sich jedoch als oberflächlich und wohlfeil, blickt man genauer hin, etwa auf die Situation von Jüdinnen und Juden in Deutschland, wie sie mit unterschiedlicher Gewichtung von Susan Neiman, Katja Petrowskaja und Max Czollek dargestellt wird. Sicherlich wären diese Darstellungen zu erweitern und zu ergänzen. Für eine erste Annäherung an den Komplex kultureller Vielfalt mit Blick auf eine Minderheit sind sie aber aussagekräftig genug, weil sie eine zentrale Beobachtung miteinander teilen: Kulturelle Vielfalt ist das Ergebnis von Aushandlungsprozessen, die nicht unbedingt leicht vonstattengehen. Verunsicherungen und Verletzungen prägen den Diskurs, zumal dort, wo eine Mehrheit sich vielleicht allzu vorschnell zufrieden gibt mit dem Stand des Erreichten und dabei übersieht, was der erreichte Status für die gemeinte Minderheit bedeutet. Kulturelle Vielfalt wird nicht allein von den völkisch Einfältigen angegriffen; sie wird auch von den Minderheiten kritisiert, die sie eigentlich schützen soll, wenn sie nicht danach fragt, wie diese Minderheiten Vielfalt wahrnehmen und wie sie sich repräsentiert fühlen.

Petrowskaja, Neiman und Czollek fordern ein gelingendes Gespräch, das mit dem Zuhören beginnt und der Anerkennung des Anderen. Dabei müssen tradierte, allzu festgefahrene Rollenzuschreibungen aufgelöst werden. Besonders Czollek und Petrowskaja verweigern sich der ihnen gesellschaftlich zugedachten Opferrolle. Drei Generationen nach der Shoah wollen sie nicht darauf reduziert sein, und sie klagen auch für ihre Vorfahren ein, nicht allein als Opfer zu gelten, sondern als gleichberechtigte Gesprächspartner*innen.

Angesichts der unfassbaren deutschen Verbrechen fällt es indes schwer, über Jüdinnen und Juden in Deutschland nachzudenken, ohne gleich, reflexhaft, die Shoah mitzudenken. Dies wäre eine ideale Voraussetzung für

das weitergehende Gespräch zwischen jüdischen und nichtjüdischen Deutschen: die Shoah im Gedächtnis zu behalten und zugleich den Blick auf heutige Menschen zu richten, um deren Positionen zu verstehen. Das muss die deutsche Gesellschaft aushalten. Für gelingende kulturelle Vielfalt muss sich auch die Mehrheit bewegen, wie die Texte zeigen.

Literatur

Adelson, Leslie (2006), »Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen«, in: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.), *Text + Kritik. Sonderband Literatur und Migration*, München, S. 36–46.

Adorno, Theodor W. (1998) [1956], »Die Wunde Heine«, in: *Gesammelte Schriften. Band 11. Noten zur Literatur*, Darmstadt.

Assmann, Aleida, »Soziales und kollektives Gedächtnis«, 17. Mai 2006, PDF-Dokument online abrufbar unter: http://www.bpb.de/files/0FW1JZ.pdf (letzter Zugriff: 17.02.2021).

Czollek, Max (2018), *Desintegriert Euch!*, München.

Dahrendorf, Ralf (2005), *Engagierte Beobachter. Die Intellektuellen und die Versuchungen der Zeit*, Wien.

Eichendorff, Joseph von (2006) [1838], »Wünschelrute«, in: *Sämtliche Gedichte. Versepen*, Hg. von Hartwig Schultz, Frankfurt/M.

Friedländer, Saul (2019), »Früher hatte ich Panikattacken, wenn ich nach Deutschland kam«, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 7.2.2019.

Funk, Mirna (2016), »Wir lebenden Juden«, in: *Zeit Online*, https://www.zeit.de/kultur/2016-07/juden-dritte-generation-kultur-intellektuelle-deutschland/komplettansicht (letzter Zugriff: 25.02.2021).

Habermas, Jürgen (1991), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.

Lörke, Tim (2010), *Die Verteidigung der Kultur. Mythos und Musik als Medien der Gegenmoderne. Thomas Mann – Ferruccio Busoni – Hans Pfitzner – Hanns Eisler*, Würzburg.

Mauró, Helmut (2020), »Igor Levit ist müde«, https://www.sueddeutsche.de/kultur/igor-levit-daniil-trifonov-1.5071896 (letzter Zugriff: 25.02.2021).

Neiman, Susan (2020), *Von den Deutschen lernen. Wie Gesellschaften mit dem Bösen in ihrer Geschichte umgehen können*, München.

Petrowskaja, Katja (2015) [2014], *Vielleicht Esther. Geschichten*, 2. Auflage, Berlin.

Salzborn, Samuel (2020), *Kollektive Unschuld. Die Abwehr der Shoah im deutschen Erinnern*, Berlin/Leipzig.

Steinke, Ronen (2020), *Terror gegen Juden. Wie antisemitische Gewalt erstarkt und der Staat versagt. Eine Anklage*, Berlin/München.

Feeling Awareness: Affektive Dynamiken in der rassismuskritischen (Weiter-)Bildung

Nadine Maser, Nina Sökefeld

Richtet sich der Umgang mit Diversität als Anforderung an Institutionen, so betrifft dies auch die Individuen, die in ihnen handeln, Rollen ausfüllen, Entscheidungen treffen und die Institution auf diese Weise mit hervorbringen. Ahmed (2012) zeigt, dass *Diversity* zum institutionellen Ziel erklärt werden kann, ohne dass Diversität tatsächlich in institutionelle Abläufe Eingang findet (ebd.: 26). Diskriminierende Strukturen und Verhaltensweisen werden allein durch das erklärte Ziel der Diversifizierung nicht abgebaut. In dieser Beobachtung steckt die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit institutionellen Wandels: Wie kann ein Bewusstsein für Formen struktureller und individueller Diskriminierung zur institutionellen Gewohnheit werden?

Eine Strategie zur Beantwortung dieser Frage, die explizit auf der individuellen Ebene ansetzt, sind Formen institutionalisierter Weiterbildungen und Schulungen, die für Diversität und Diskriminierung sensibilisieren sollen. Dabei handelt es sich um erwachsenenpädagogische Angebote, die, häufig in Form von Workshops oder Kursen, beispielsweise in Stellen der öffentlichen Verwaltung, in Bildungs- oder Kultureinrichtungen angeboten werden. Ihre inhaltlichen Schwerpunkte können von interkultureller Kompetenz bis hin zu Antidiskriminierung reichen. Die pädagogischen Ansätze, die diesem Feld zuzurechnen sind, greifen dabei auf eine vergleichsweise unübersichtliche Zahl konzeptioneller Orientierungen zurück. Exemplarisch seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – neben interkultureller und multikultureller Pädagogik etwa Menschenrechtspädagogik, Diversity-Training, Anti-Bias-Ansätze oder antirassistische Pädagogik genannt (Hormel/Scheer 2004: 32).

Gegenstand dieses Beitrags sind nun diejenigen Formen der Weiterbildung, in denen ein zentrales Element die Vermittlung dessen darstellt, was sich mit dem Begriff *Awareness* benennen lässt: Ein umfassendes Bewusstsein für gesellschaftliche Machtstrukturen, Diskriminierungen und die eigene Rolle darin. Der englische Begriff der *Awareness* ist in deutschsprachigen Diskursen vor allem in informellen und subkulturellen Kontexten zu finden, wenn

auf Diskriminierungsverhältnisse aufmerksam gemacht werden soll.[1] Das ist etwa der Fall, wenn es um die Bereitstellung von Ansprechpersonen und Schutzräumen für Betroffene von Gewalt und Diskriminierung, zum Beispiel auf politischen Protestveranstaltungen, Partys oder Festivals, geht. Das Prinzip machtkritischen Bewusstseins bzw. die Einforderung dessen findet sich jedoch zunehmend auch in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen, ohne explizit als *Awareness* benannt zu werden, wenn etwa auf die systematische Benachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen hingewiesen oder zur Reflexion eigener Privilegien angehalten wird. Im Unterschied zu weitgehend symbolischen Akten, Diversität durch gesteigerte Repräsentation abzubilden, geht mit dem Prinzip *Awareness* immer die Anforderung einer kritischen Selbstverortung im gesellschaftlichen Machtgefüge einher. Diese ist in vielen Fällen mit einem Anspruch der Berücksichtigung intersektionaler Verstrickungen verschiedener Diskriminierungsformen verbunden, kann jedoch, je nach Kontext, einzelne Kategorien der strukturellen Diskriminierung besonders hervorheben, zum Beispiel Sexismus, Klassismus oder Rassismus.

Letztere Kategorie steht im Zentrum unseres Beitrags. Uns interessiert, welcher Stellenwert Affekten und Emotionen bei der Vermittlung von *Awareness* im Zusammenhang mit rassistischer Diskriminierung zukommt. Anhand von Textmaterial aus der rassismuskritischen (Weiter-)Bildung wollen wir zeigen, wie darin die Aneignung machtkritischen Bewusstseins nicht nur als kognitiver, sondern vor allem auch als affektiver Prozess charakterisiert wird, der eine reflexive Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen erfordert. Daran wird deutlich, auf welche Weise die Programmatik kognitiver Wissensvermittlung um ein Emotionsprogramm ergänzt wird, in dem die gezielte und reflexive Thematisierung affektiver Dynamiken selbst zum zentralen Element der Vermittlung wird. Unsere folgende Analyse bezieht sich auf die Konstruktion emotionaler Prozesse und affektiver Dynamiken in den (Weiter-)Bildungsprogrammatiken, die wir anschließend emotionstheoretisch einordnen und diskutieren möchten. Der Fokus liegt hierbei auf der Konzeption der rassismuskritischen Bewusstwerdung einer vornehmlich explizit *weißen*[2] Ziel-

1 Hier ist zu beachten, dass der Begriff *Awareness* in anderer Bedeutung auch in psychologisch-therapeutischen oder spirituellen Kontexten – zum Beispiel in der Achtsamkeitslehre (vgl. zum Beispiel Kabat-Zinn 1990) – verwendet wird, ohne einen politischen Anspruch oder den Bezug auf Machtverhältnisse.

2 Mit der Kursivschreibung des Adjektivs *weiß*, die das Wort als politische Kategorie markieren soll, folgen wir der Konvention rassismuskritischer Literatur. Als *weiß* gilt damit, wer nicht selbst Opfer rassistischer Diskriminierung ist.

gruppe. Denn es ist vor allem sie, von der im Zusammenhang mit Rassismus ein gesteigertes machtkritisches Bewusstsein eingefordert und deren emotionaler Entwicklungsprozess in den analysierten Texten modellhaft dargestellt wird.

Zentral ist vor dem Hintergrund der behandelten Thematik und der Analyseachsen dieses Bandes sicherlich, festzuhalten, dass beide Autorinnen des vorliegenden Beitrags selbst *weiß* sind. Damit sind wir selbst der gesellschaftlichen Gruppe zuzurechnen, deren emotionales Selbstreflexionsvermögen in der Auseinandersetzung mit den geschilderten Affektdynamiken gefragt ist. Dies zu explizieren, ist angesichts des Themas naheliegend, aber nicht weniger bedeutsam. Dass man als Soziologin selbst immer auch Teil des betrachteten Gegenstands ist, ist keine neue Feststellung (vgl. zum Beispiel Bourdieu 1992), die Verortung der eigenen Position zum Gegenstand daher stets auch eine methodische und epistemologische Frage. *Awareness* weist als Prinzip jedoch insofern darüber hinaus, als dass die Beobachtungsperspektive um eine Machtdimension erweitert wird. Gerade an diesem Absatz hier wird deutlich, dass das machtkritische Prinzip, das wir in unserem Beitrag *Awareness* nennen, sich zunehmend auch als Anforderung an (sozial-) wissenschaftliche Auseinandersetzungen richtet. Unsere Analyseperspektive ist damit durch eine doppelte Adressierung gekennzeichnet.

Um zunächst den Gegenstand *Awareness* historisch einzuordnen, gehen wir im Folgenden kurz auf die Geschichte diversitätssensibler Pädagogik in Deutschland ein, bevor wir anhand exemplarischer Materialien den Stellenwert von Affekt und Emotionen und die darin dargestellten Prozesse affektiver Auseinandersetzung rekonstruieren. Davon ausgehend zeigen wir, wie die Vermittlung rassismuskritischen Bewusstseins mit einem Emotionsprogramm verknüpft wird, in dem die Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen im Lernprozess als bedeutsam für den Abbau rassistischer Diskriminierung verstanden wird.

1. Diversität im deutschen Bildungskontext – von der Ausländerpädagogik zur rassismuskritischen Bildungsarbeit

Fragen des Zusammenlebens unter Bedingungen gesellschaftlicher Heterogenität und kultureller Diversifizierung werden in Deutschland vor allem im Zusammenhang mit dem Themenkomplex Migration gestellt (siehe Einleitung dieses Bandes). Im pädagogischen Diskurs lässt sich dabei ein paradigmati-

scher Wandel nachzeichnen, der sich von der Ausländer- und Assimilationspädagogik, die Migration ausgehend von Defizithypothesen problematisiert, hin zu einem egalitären Verständnis von Heterogenität in Ansätzen interkultureller Pädagogik vollzieht (Auernheimer 1995; Hormel/Scheer 2004; Krüger-Potratz 2005; Nohl 2006; Mecheril 2010). Statt Migrant*innen als Zielgruppe rückt in diesem Zuge die Ausbildung von Diversitätsbewusstsein und interkulturellen Kompetenzen des pädagogischen Personals als Adressat interkultureller Bildung in den Fokus (Fischer 2018: 1291). Außerdem erscheint eine implizit binäre Unterscheidung zwischen migrantischen Adressat*innen und nicht-migrantischem Personal vor dem Hintergrund zunehmender kultureller Heterogenität pädagogischer Einrichtungen nicht mehr angemessen.

Heute prägt eine Pluralität von Ansätzen die bildungstheoretische Landschaft, die sich wie im Falle von Diversity- oder Migrationspädagogik (Mecheril 2004) auch kritisch auf das Konzept von Interkulturalität und der Kulturalisierung der Debatte beziehen. Denn Differenzlinien des Andersseins, auf denen diversitäts- und diskriminierungsbewusste pädagogische Konzepte aufbauen, waren zunächst vorrangig in Bezug auf kulturelle und ethnische Zuschreibungen aufgespannt worden.[3] Rassismus stellte dabei ein eher wenig beachtetes Thema dar. Prominent platzierten dann etwa Kalpaka/Räthzel (1986) den Rassismusbegriff zentral in der Debatte um Diskriminierung, bevor sich in den 1990ern im Nachgang der rechtsextremistisch motivierten Attentate unter anderem von Rostock, Mölln, Solingen, Hoyerswerda und Lübeck eine verstärkte Rezeption antirassistischer Konzepte etwa aus Großbritannien oder den Niederlanden beobachten lässt, die den Begriff auch im deutschen Diskurs etabliert (Fischer 2018: 1286).

Aus antirassistischer Perspektive gilt eine zentrale Kritik an interkulturell argumentierenden Ansätzen zum einen der mangelnden Beachtung gesellschaftsstruktureller Aspekte von Diskriminierung (Elverich u. a. 2009: 9) und zum anderen der Ethnisierung und Kulturalisierung sozialer Konflikte (Hormel/Scheer 2004: 205). Über einen naiven Kulturalismus (KMK 1996) hinaus steht dabei die Gefahr einer Essentialisierung kultureller Differenzen in der Kritik (Leiprecht 2018: 256). Der Konstruktionscharakter von Differenz ist daher wichtiger Bestandteil antirassistischer Pädagogik. Antirassistische

3 Kulturalisierenden Denkmustern wird dabei insbesondere vorgeworfen, Kultur als Differenzkategorie zu überschätzen: »Kultur wird als missverständnisauslösende oder konfliktverursachende Differenz vorausgesetzt, die Individuen werden als Träger der Kultur aufgefasst« (Nazarkiewicz 2010: 17). Auf diese Weise werden Stereotypisierungen verfestigt, während strukturelle Effekte sozialer Ungleichheit unsichtbar bleiben.

Bildungsarbeit grenzt sich deshalb bisweilen dezidiert von kulturtheoretisch argumentierenden Ansätzen ab (Nieke 2008; Elverich u.a. 2009; Nazarkiewicz 2010). Zur zentralen Bezugskategorie der Differenz wird vielmehr die Betroffenheit von Rassismus als strukturellem Machtverhältnis. Gerade deshalb stellt die inhaltliche Aufklärung über Machtkonstellationen und Dominanzbeziehungen eine zentrale Achse der Bildungsprogramme dar (Hormel/Scheer 2004: 76). Neben der antirassistischen Perspektive gewinnt auch der Begriff der Rassismuskritik in Deutschland seit einigen Jahren zunehmend an Relevanz (vgl. zum Beispiel Melter/Mecheril 2009; Scharathow/Leiprecht 2009). Dabei ist festzuhalten, dass die Programmatik antirassistischer bzw. rassismuskritischer Bildung stark von der Debatte anderer Länder wie Großbritannien, USA oder den Niederlanden geprägt bleibt (Nieke 2008: 27).

In diesem Zusammenhang ist auch das Aufkommen des *Awareness*-Begriffs innerhalb antirassistischer und intersektionaler Denkströmungen zu verorten. Im US-amerikanischen Raum findet sich der Begriff etwa ab den späten 1980er Jahren zunehmend in pädagogischer Literatur, die sich mit Bildungsarbeit und Diskriminierung auseinandersetzt (Bohmer/Briggs 1991; Ancis/Szymanski 2001; Goodman 2001; Brookfield 2019). Mit *Awareness* ist hier grundsätzlich das individuelle Bewusstsein für die eigene Position innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse gemeint. Dabei wird davon ausgegangen, dass diese Machtverhältnisse Strukturen hervorbringen, aufgrund derer Angehörige bestimmter sozialer Gruppen aus intersektionaler Perspektive systematisch privilegiert (»privileged«) sind, während andere systematisch unterdrückt (»oppressed«) werden (Goodman 2001). Zentral erscheint also der Aspekt, dass es nicht allein um ein Bewusstsein für individuelle Handlungen wie einzelne Diskriminierungen und Stereotypisierungen, sondern auch für dahinterliegende, strukturell, systematisch und historisch bedingte Herrschaftsverhältnisse geht, sowie um die Reflexion der eigenen Rolle darin.

Mit Wiesental (2017) lässt sich der Begriff *Awareness* einerseits als Achtsamkeit im Umgang mit anderen, andererseits als Bewusstsein für das Vorhandensein von Diskriminierung und Gewalt definieren. Damit geht auch ein Aspekt der Selbstreflexion einher (ebd.: 15). Neben der Verwendung in mehr oder weniger formalisierten Kontexten der Veranstaltungsorganisation – wo der *Awareness*-Begriff explizit Anwendung findet – gewinnt jedoch auch in Weiterbildungen im Zuge institutioneller Diversifizierung die Auseinandersetzung der Teilnehmenden mit »gesellschaftliche[n] Strukturen und [der] eigene[n] Verstrickung darin« (Elverich u.a. 2009: 11) zunehmend an Bedeutung. Dies trifft auf zahlreiche Angebote der antirassistischen oder

rassismuskritischen Bildungsarbeit zu, findet sich jedoch auch stellenweise in Ansätzen wieder, die unter breiter gefassten Bezeichnungen wie Antidiskriminierung (Schellenberg 2020), Diversity (EWDV 2015), Anti-Bias (Reddy 2019) oder Social Justice (Czollek/Perko u. a. 2019) laufen.

Im deutschen Kontext weisen antirassistische und rassismuskritische Pädagogik einen vergleichsweise geringen Institutionalisierungsgrad auf (vgl. dazu auch Hormel/Scheer 2004: 327). Schulungen und Trainings solcher Art werden häufig von Vereinen, Initiativen oder freiberuflichen Coaches der politischen Bildung organisiert, die selbst durch eine Vielfalt an unterschiedlichen fachlichen, persönlichen, teilweise auch aktivistischen Hintergründen gekennzeichnet sind. Eine Orientierung an Wiesentals Definition des *Awareness*-Begriffs ermöglicht es uns, gezielt jene pädagogischen Konzepte und Veranstaltungen im (Weiter-)Bildungskontext in den Blick zu nehmen, die den Fokus der Auseinandersetzung mit Diversität auf Machtstrukturen und die eigene Position darin richten.

2. Affektive Dynamiken in der rassismuskritischen Bildungsarbeit

Formen der *Awareness*-Vermittlung als Bewusstseinsbildung für gesellschaftliche Machtzusammenhänge scheinen zunächst vor allem auf kognitiven Konzepten zu basieren und an geistig-mentalen Prozessen des Erkennens und Verstehens orientiert zu sein. Der Begriff »Bewusstsein« selbst betrifft in diesem Kontext in erster Linie die kognitive Fähigkeit, bestimmte Vorgänge und Zusammenhänge als diskriminierend zu identifizieren und zu bewerten. Voraussetzung dafür ist die Aneignung von Wissen über komplexe gesellschaftliche Strukturen und die eigene Verwobenheit darin. Beides erfordert das grundlegende Verständnis eines abstrakten Machtbegriffs, der über eine alltagsweltliche, akteurszentrierte Definition von Macht und Herrschaft hinausgeht. In Teilen der rassismuskritischen, auf (erwachsenen-)pädagogische Wissensvermittlung ausgerichteten Literatur kommt der Thematisierung von Emotionen und Affekten in Hinblick auf den Verlauf dieses Bewusstwerdungsprozesses ein zentraler Stellenwert zu.[4] Die affektive Dimension der

4 Grundsätzlich wird Emotionen auch in anderen pädagogischen Kontexten eine Bedeutung für den Lernprozess zugeschrieben. Im hier untersuchten Material geht diese Be-

Bewusstwerdung wird in diesem Zusammenhang nicht nur als bedeutsam für die Aneignung von rassismuskritischem Wissen gesehen, sondern als explizite Thematisierung affektiver und emotionaler Zustände gezielt im Lernprozesses eingesetzt. Dabei gilt das Erleben bestimmter Emotionen als normal und sogar notwendig, um ein weitreichendes Verständnis für die eigene, *weiße* Verstrickung in rassistische Machtverhältnisse zu entwickeln. Affektive Dynamiken im Verlauf der Auseinandersetzung mit Rassismus explizit zu machen, wird somit selbst als wesentliches Element der Vermittlung rassismuskritischen Wissens verstanden.

Wie der Stellenwert affektiver Dynamiken und bestimmter Emotionen dabei idealtypisch konzipiert wird, soll im Folgenden beispielhaft anhand pädagogischer Literatur aus der rassismuskritischen Bildungsarbeit untersucht werden. Das Kernstück der Analyse bilden zwei exemplarische Materialien, die zunächst kurz vorgestellt und eingeordnet werden. Dies dient auch dem Zweck, einen Einblick in die Programmatik dieser Formen der (Weiter-)Bildung zu geben. Ergänzt werden die beiden Dokumente stellenweise durch Hinweise aus weiteren Texten erwachsenenpädagogischer und rassismuskritischer Weiterbildungsliteratur.

Zum einen liegt der Fokus der Analyse auf dem Kapitel 4 aus dem Buch *exit RACISM. rassismuskritisch denken lernen* (2019) der Antirassismustrainerin Tupoka Ogette, das Einblick in ihre Arbeit in rassismuskritischen Seminaren und Workshops gibt. Es vermittelt nicht nur Informationen, sondern ist durch interaktive Elemente gleichzeitig auch als »Mitmach-Buch« (ebd.: 20) konzipiert. Es besteht daher ebenso aus Abschnitten, in denen Lerninhalte dargestellt werden, wie aus interaktiven Anregungen und ausgewählten, tagebuchartigen Einträgen ehemaliger Kursteilnehmender, die darin ihre Gedanken und Gefühle zu den Workshop-Inhalten reflektieren. Das Buch ist somit explizit darauf ausgerichtet, im Rahmen der Lektüre einen Lernprozess anzustoßen und diesen mit Hilfe der unterschiedlichen Textsorten auch zu unterstützen (ebd.: 17f.).

Mit ihrem Buch richtet sich Ogette, ähnlich wie in ihren Workshops dieser Ausrichtung, in erster Linie an eine *weiße* Leser*innenschaft, deren bei der Lektüre zu erwartende Emotionen bereits auf den ersten Seiten thematisiert werden. Die Berücksichtigung der emotionalen Ebene bezeichnet sie, neben der Vermittlung von rassismuskritischem Faktenwissen, als »wichtigs-

deutung insofern darüber hinaus, als dass darin mit einer Kritik an einem westlich dominierten, rein kognitivistischen Wissens- und Bildungsverständnis an postkoloniale Diskurse angeschlossen wird (vgl. Ogette 2019: 19f.).

ten Teil« (ebd.: 19) ihrer Arbeit mit Kursteilnehmenden. Ein typisches Setting solcher Kurse wird auf den ersten Seiten des Buches beschrieben – als eine Pflichtveranstaltung in einem ingenieurtechnischen Masterstudiengang an einer deutschen Universität mit dem Titel »Interkulturelle Kompetenz«, in der die meisten der Teilnehmenden selbst *weiß* sind: »Der thematische Schwerpunkt dieses Seminars wird ›Rassismus und *Weiß*sein‹ in Deutschland sein. Das wissen die jungen Leute nur noch nicht.« (ebd.: 14, Herv. im Orig.)

Das zweite Stück Material, das wir in unserer Analyse exemplarisch hervorheben möchten, ist eine Veröffentlichung des Instituts für Diskriminierungsfreie Bildung (IDB) mit dem Titel *Normalisierung* weißer *Emotionen als Strategie rassismuskritischer Bildungsarbeit* (Bönkost 2017, Herv. im Orig.). Das IDB bietet ein Spektrum an Dienstleistungen im Bereich diskriminierungskritischer Bildungsarbeit an, darunter neben Coaching, Beratung und Lektorat auch Weiterbildungs- und Schulungsformate in Form von Seminaren. Auf der Liste der Referenzen finden sich ebenso Unternehmen wie zahlreiche Organisationen aus dem Kultur- und Bildungsbereich.[5] Das Dokument selbst ist in einer Reihe von Online-Publikationen des IDB erschienen und besteht aus einer einleitenden Seite, die an Lehrende gerichtet die Bedeutung von *weißen* Emotionen in der rassismuskritischen Bildung einordnet, sowie drei Seiten explizit an *weiße* Lernende gerichtetes Material, das ein Arbeitsblatt zur Reflexion deren eigener Emotionen enthält.

2.1 Machtverhältnisse spürbar machen. Der Stellenwert von Affekten und Emotionen beim Lernen über Rassismus

Ogettes Buch und dem Paper des IDB ist also gemeinsam, dass beide Materialien vornehmlich für *weiße* Lernende konzipiert sind und deren Gefühle in der Auseinandersetzung mit Rassismus explizit in den Blick genommen werden. Dies geschieht bereits zu Beginn der Vermittlung rassismuskritischer Wissensinhalte, geradezu in Vorbereitung darauf. In beiden Materialien werden dazu typische, zu erwartende Emotionen und affektive Zustände aufgelistet, deren Erleben zugleich als normal und angemessen für die Auseinandersetzung mit Rassismus markiert wird. Die Charakterisierung dieser emotionalen Prozesse beruht unter anderem auf Forschungen zu diesem

5 Liste online abrufbar unter https://diskriminierungsfreie-bildung.de/referenzen/ (letzter Zugriff: 24.09.2020).

Thema, in der die oft heftigen und ablehnenden affektiven Reaktionen *weißer* Menschen in der Beschäftigung mit Rassismus als *White Fragility* (DiAngelo 2018) bezeichnet werden.

Die Ausrichtung auf die *weißen* Lernenden selbst ergibt sich aus der Definition von Rassismus als System struktureller Diskriminierungen, das auf historisch begründeten Machtverhältnissen beruht, statt als vorsätzliche Taten einzelner Individuen. Aus dieser strukturellen Perspektive folgt, dass Rassismus sich nicht auf absichtsvolle, individuelle Handlungen beschränkt. Vielmehr geht es um ein System von Machtbeziehungen, das über Einzelfälle weit hinausreicht und an dessen Aufrechterhaltung jede*r beteiligt ist, auch, ohne sich dessen bewusst zu sein. Die historischen Hintergründe, etwa der Kolonialismus, werden hierfür etwa bei Ogette ausführlich dargestellt (Ogette 2019: 33–51).

Durch den Fokus auf das *weiße* Selbst rückt die Position der Seminarteilnehmenden im Zusammenspiel struktureller Machtverhältnisse ins Zentrum der Auseinandersetzung mit Rassismus. Es gehe dabei »um zuweilen sehr intime Prozesse der (Dis-)Identifikation, um Liebe und Hass« (ebd.: 165f.). Dies hat Auswirkungen auf der affektiv-emotionalen Ebene des Lernprozesses. Dieser sei in der Regel »unangenehm« (Bönkost 2017: 2) und gehe mit »tiefgreifenden Gefühlen einher« (ebd.). Die Perspektivverschiebung auf die *weiße* Zielgruppe sei deshalb mit affektivem Unbehagen verbunden, weil sie beinhaltet, das eigene Handeln und Denken auf Rassismus hin zu hinterfragen und die eigene »Komfortzone« (ebd.) zu verlassen. Auf diese Weise werden grundlegende Annahmen über die Welt, einschließlich des Selbstbildes, infrage gestellt: »Es ist schwer, die soziale Brille, mit der auch ich gelernt habe, die Welt zu betrachten, abzunehmen und eine andere Perspektive einzunehmen. Aber es ist nicht unmöglich. Ich unterstütze Menschen auf diesem, mitunter sehr anstrengenden, schmerzhaften und aufwühlenden Weg.« (Ogette 2019: 16)

Solche affektiven Widerstände (Ioanide 2019) stellen eine der emotionalen Phasen dar, die Ogette modellhaft herausstellt und die auch im IDB-Paper ähnlich skizziert werden. Beide beziehen sich dazu gleichermaßen auf Ergebnisse rassismuskritischer Forschung (van den Broek 1988; Matias 2016; DiAngelo 2018), wie auf eigene Erfahrungen als Leiterinnen von Workshops und Seminaren. Fleckenstein (2015) zufolge äußern sich Widerstände im Seminarkontext als »ein weiter Bogen von Skepsis, Passivität und Teilnahmslosigkeit über besserwisserisches Verhalten, Bagatellisierung und lächerlich machen bis hin zur massiven Störung und Aggressivität« (ebd.: 32). Wenn der Lernprozess über die Phase der affektiven Abwehr hinaus fortgesetzt wird –

der Umgang mit den »unangenehmen« Gefühlen also insofern gelingt, dass diese nicht das Verstehen der Lerninhalte behindern – setzt mit der Aneignung der neuen, strukturellen Perspektive ein Verständnis für die eigene Verstrickung in Rassismus ein. Mit dieser Einsicht gehen dem Material zufolge wiederum typische Emotionen einher, wobei Scham- und Schuldgefühlen eine besondere Bedeutung zukommt. Dies betrifft etwa Scham- oder Schuldgefühle dafür, *weiß* zu sein oder für zurückliegende Momente, in denen man selbst oder andere sich rassistisch verhalten haben (Ogette 2019: 29). Auch Wut, Angst oder Isolationsgefühle können eine Rolle spielen (Bönkost 2017: 2).

Das Durchlaufen dieser emotional-affektiven Phasen in der Auseinandersetzung mit rassismuskritischen Inhalten wird nicht als linearer Prozess gesehen. Vielmehr sei er »niemals abgeschlossen« (ebd.: 3), es könne immer wieder zu einem Wechsel zwischen verschiedenen emotionalen Phasen kommen (Ogette 2019: 28). Während sowohl affektive Abwehr als auch Scham und Schuld in späteren Lernphasen wiederholt auftreten können, setze das Empfinden letzterer Emotionen jedoch zumindest ein grundlegendes Verstehen des strukturellen Charakters von Rassismus und dem damit einhergehenden Erkennen der eigenen Verstrickung darin voraus. In einem ähnlich aufgebauten, heuristischen Phasenmodell benennen Boger/Simon (2016) dies als »Phase der Vorbewusstheit« (ebd.: 165), die auf eine ursprüngliche Irritation folgt und die Teilnehmenden mit Scham und Angst konfrontiert.

Darüber hinaus wird dieser beispielhaft geschilderten, affektiven Dynamik bei Bönkost und Ogette eine politische Funktion zugeschrieben, indem sie nicht als individuelle Gefühlsreaktion, sondern als überindividuell begründeter Mechanismus der Aufrechterhaltung rassistischer Strukturen interpretiert wird. Die affektive Abwehr, die sich in Unbehagen, Empörung und defensivem Verhalten äußert, dient Ogette zufolge als affektiver Verteidigungsmechanismus einer verinnerlichten Sichtweise, die es *weißen* Kursteilnehmenden ermöglicht, äußerlich auf Rassismus zu blicken, statt ihre systematische Teilhabe daran zu erkennen: »Der Wut über das Aufzeigen von Rassismus folgt oft die empörte Abwehr.« (ebd.) Dies kann auch mit dem Gefühl einhergehen, durch die Lerninhalte als Person selbst infrage gestellt zu werden (Fleckenstein 2015: 33). Bönkost (2017) stellt in diesem Zusammenhang heraus, dass das Gefühlserleben *weißer* Menschen von ihnen selbst zumeist als individuell begründet und daher als nicht relevant für ein rassismuskritisches Hinterfragen gedeutet werde. Dabei führten deren gerade anfangs heftigen emotionalen Reaktionen immer wieder dazu, dass die

kritische Auseinandersetzung mit Rassismus unter- oder sogar abgebrochen würde und es auf solchen Bildungsveranstaltungen zu einer »angespannten Atmosphäre« (ebd.: 3) käme. Eine Sensibilisierung der Teilnehmenden für die affektiv-emotionale Dimension des rassismuskritischen Lernprozesses sei daher eine wichtige Unterstützung im Kursverlauf (ebd.: 1).

Ziel der IDB-Veröffentlichung ist vor diesem Hintergrund explizit eine »Normalisierung *weißer* Emotionen« (ebd.) im Prozess der Auseinandersetzung mit Rassismus. Diese soll, etwa zu Beginn rassismuskritischer Bildungsveranstaltungen, einerseits durch die Auseinandersetzung mit deren politischer Funktion, andererseits durch die Ankündigung zu erwartender emotionaler Reaktionen und dem Bereitstellen von »Reflexionsräumen« (ebd.) dazu erfolgen. Sie könnten etwa aus einer Anregung zur bewussten Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen bestehen. So fordert auch Ogette im interaktiven Teil des vierten Kapitels ihres Buches dazu auf, beim Empfinden von Abwehr bei der Lektüre des Buches dem Ärger womöglich im ersten Impuls nachzugeben, sich in einem zweiten Schritt jedoch folgende Fragen zu stellen:

> »Warum bin ich so wütend? Welcher Satz hat das Gefühl bei mir ausgelöst? Was sagt der Satz eigentlich genau und was wiederum hat mein ›Wutohr‹ gehört? Versuche also nicht, tief und tiefer in das Gefühl hineinzugehen und immer mehr Argumente dafür zu finden, warum das Gefühl jetzt berechtigt ist, sondern bemühe Dich, einmal ein wenig aus Dir herauszutreten und quasi von oben auf die Aussage und Deine emotionale Reaktion darauf zu schauen. Dies ist meiner Erfahrung nach der konstruktivere Weg, wenn es um Selbstreflexion geht. Die Wut bzw. die Verteidigungshaltung führt hingegen dazu, dass Du Dich innerlich verschließt.« (Ogette 2019: 31f.)

Auch am Schluss der IDB-Publikation findet sich ein Übungsblatt, das im Verlauf der jeweiligen Veranstaltung ausgefüllt werden soll und dazu dient, sich der durch Seminarinhalte ausgelösten Emotionen bewusst zu werden und sie kritisch zu hinterfragen. In einer dreispaltigen Tabelle soll links das jeweils verspürte Gefühl eingetragen werden, in die mittlere dessen Auslöser und in die rechte dessen politische Dimension: »Wie steht mein Gefühl in Beziehung zur rassistischen Diskriminierung Schwarzer Menschen und von People of Color bzw. zu *weiß*-Sein und *weißen* Privilegien?« (ebd.: 4) So findet nicht nur eine einmalige Benennung der möglichen emotionalen Empfindungen während der Veranstaltung statt, es wird vielmehr zu einer kontinuierlichen und kritischen affektiven Selbstbeobachtung angeregt. Das Hinterfragen der aufkommenden Gefühle lenkt die Aufmerksamkeit auf die

mögliche Verknüpfung des eigenen (Er-)Lebens mit rassistischen Strukturen, derer sich die *weißen* Teilnehmenden vorher kaum bewusst waren. So werden durch Beobachten und in-Beziehung-Setzen der emotionalen Reaktion abstrakte, strukturelle Zusammenhänge als ein affektiv am eigenen Leib erfahrbares Machtverhältnis konstruiert, das durch die reflexive Auseinandersetzung auch für die *weiße* Zielgruppe zu einer persönlichen Angelegenheit werden kann und soll. Dafür werden neben Wut insbesondere Scham und Schuldgefühle im Kontext der rassismuskritischen Trainings als relevant erachtet. Wie dieser Zusammenhang hergestellt wird, soll nachfolgend aufgezeigt werden. Dazu nehmen wir zunächst eine emotionstheoretische Einordnung vor, auf deren Basis wir die Befunde unserer Analyse diskutieren.

2.2 Idealtypische emotionale Phasen der Aneignung rassismuskritischen Wissens: Subjektivierung durch Affizierung

Soziologisch betrachtet lassen sich Wut und Scham in konkreten Interaktionszusammenhängen als eine emotionale Konsequenz auf die Zuschreibung von Verantwortung verstehen (Dehne 2012: 139). Scham, ebenso wie Schuld, stehen dabei als negative Reaktionen auf das Selbst im Zusammenhang mit einem Normbruch, handelt es sich bei ihnen mit Neckel (1993) doch um »die beiden psychischen Wachposten der Person« (ebd.: 249). Das Schuldgefühl steht mit Handlungen in Verbindung, der Schamaffekt setzt dagegen in ganz elementarer Weise am eigenen Selbstverständnis an. Wer sich schuldig fühlt, der tut das im Hinblick auf einen Normenverstoß, ein konkretes Fehlverhalten. Wer sich schämt, dem gilt dagegen seine ganze Person als fehlerhaft. Scham ist damit ein inneres Wertgefühl und der Schamaffekt eine Reaktion auf die Verfehlung des eigenen Ideals (ebd.). In der Psychologie wird vor allem Scham und Wut allgemein eine sich wechselseitig steigernde Dynamik zugeschrieben, auch als Scham-Wut-Spirale (Scheff 1987) bezeichnet.

Auch in den von uns analysierten Texten werden Wut und Empörung als affektive Abwehr eng mit Gefühlen von Schuld und Scham verknüpft. Den Schilderungen der Trainerinnen zufolge weckt die Benennung von Rassismus im deutschen Kontext zunächst häufig Gedanken an individuelles Fehlverhalten mit explizit »bösen« Absichten, welches die meisten Teilnehmenden zunächst kategorisch von sich weisen würden. Aber auch die Aufklärung über die systematische Dimension struktureller und institutioneller Diskriminierung könne auf Ablehnung stoßen. Die Benachteiligung ganzer Bevöl-

kerungsgruppen macht die Diskrepanz zwischen sozial akzeptierten Normen und den faktisch vorherrschenden Bedingungen deutlich. Denn solche Ungleichheitsverhältnisse stehen mit den Idealen von (Chancen-)Gleichheit und Gleichbehandlung, die in die Institutionen einer liberalen Demokratie eingelassen sind, im Widerspruch (Foroutan 2019: 82). Werden *weiße* Teilnehmende nun aufgefordert, vor diesem Hintergrund die eigene Position zu hinterfragen und die daraus resultierenden Privilegien zu begreifen, kann diese Vorstellung in Konflikt mit dem Gleichheitspostulat geraten, innerhalb dessen sich auch das Selbstbild der eigenen Person formt. Die eigene Existenz kommt dann als Beweis eines Verstoßes gegen das Ideal der Norm der Gleichbehandlung daher, von der man unverdienterweise profitiert. Biographische Errungenschaften, die bisher ausschließlich als Resultat eigener Anstrengung verstanden wurden, erscheinen auf einmal als geprägt von strukturellen und institutionellen Privilegien, und dies hat affektive Auswirkungen. So heißt es bei Audsei-Poku (2018): »One of the biggest fears I encounter in the classroom is a loss of a sense of self, when students realize their privileges; when insecurities about what and how to say suddenly enter their minds.« (ebd.: 45)

An dieser Stelle lässt sich festhalten, dass die Aneignung rassismuskritischen Wissens – und Bewusstseins – demzufolge über eine affektive Dimension verfügt, deren Berücksichtigung im hier behandelten Material nicht als nebensächlich, sondern als ein bedeutsamer Teil eines erfolgreichen Lernprozesses verstanden wird. Auch bei Bönkost heißt es: »Verunsicherungen sind kein Störfaktor, sondern ein wesentlicher Bestandteil solcher Bildungsprozesse.« (Bönkost 2017: 3) Der Beginn des rassismuskritischen Bewusstwerdungsprozesses beruht somit zwar durchaus auf einer Auseinandersetzung mit kognitiven Lerninhalten, im Wesentlichen ermöglicht wird dieser jedoch erst durch eine Umdeutung und Neubewertung des *weißen* Gefühlserlebens. Die Arbeit an *weißen* Affektdynamiken im Zuge ihrer Reflexion erlaubt es, ihren überindividuellen Charakter zu erkennen und auf diese Weise ihren sozialen Ursprung und ihre politische Funktion zu verstehen. Verunsicherung wird in diesem Sinne als Voraussetzung für eine Veränderung gesehen, die es »auszuhalten« (Elverich/Reindlmeier 2009: 53) gilt. Die Reflexion und die Einordnung der vermeintlich individuellen Gefühle in einen gesellschaftspolitischen Kontext dienen wiederum dazu, sie kontrollieren zu lernen, um mit dem eigenen affektiven Unbehagen angesichts der Informationen über strukturellen Rassismus zurechtzukommen.

Auch in anderen Texten aus dem Feld der Weiterbildung zum Thema Diversität, in denen die explizite Auseinandersetzung mit Emotionen im Semi-

narkontext weniger im Mittelpunkt steht, finden affektive Dynamiken Berücksichtigung. Dies zeigt sich etwa an der grundlegenden Annahme, dass eine »Kritik an Whiteness im Grunde nicht unemotional erfolge[n]« (Pech 2009: 87) kann, oder, indem der Lernprozess als »ganzheitlich insofern, dass er Kognition und Emotionen der Teilnehmenden gleichermaßen einbezieht« (EWDV 2015: 31) konzipiert wird (vgl. auch Reddy 2019). Boger/Simon (2016) verweisen in diesem Zusammenhang auf das Bildungsverständnis, das einer solchen Konzeptualisierung zugrunde liegt:

> »Ein solches Verständnis der Reflexion des Weißseins und dessen Dezentrierung als Bildungsprozess grenzt sich demnach deutlich ab von der Idee, es handele sich um eine abstrakte Politisierung, bei der Menschen in einem Buch nüchtern herausfinden, dass Rassismus existiert. Zu stark ergreift einen die Erkenntnis über das eigene Involviertsein in rassistische Strukturen, als dass ein derart distanzierter, kognitivistischer Bildungsbegriff es fassen könnte.« (ebd.: 165)

Ausgehend von dieser Betrachtungsweise wird der den affektiven Dynamiken zugeschriebene subjektivierende Charakter deutlich: Das Durchlaufen bestimmter affektiver Reaktionen und emotionaler Zustände, sowie deren kritische Reflexion im Verlauf der Bildungsveranstaltungen erscheinen in der pädagogischen Beschreibung als zentrales Element der Bewusstwerdung über die eigene Position in rassistischen Machtverhältnissen. Verstehen und emotional-affektives Erleben gehen demzufolge gleichsam miteinander einher und bedingen sich gegenseitig.

Wie einleitend erwähnt, wird in Ogettes Buch die modellhafte Darstellung der zu erwartenden affektiven und emotionalen Phasen zudem um »Logbucheinträge« ehemaliger Kursteilnehmender ergänzt. Diese sollen den emotionalen Reflexionsprozess bei der Lektüre begleitend unterstützen (Ogette 2019: 20). Insofern bieten sie den Lernenden die Möglichkeit einer Identifikation und illustrieren den als überindividuell beschriebenen Charakter der angeführten Gefühle. Zugleich wird so das emotionale Phasenmodell anhand dieser Beispiele anschaulich gemacht. Dabei entspricht die Auswahl der »Logbucheinträge« durch die Autorin freilich der idealtypischen Konstruktion der zu erwartenden emotionalen Prozesse.

Die Strategie liegt dabei nicht darin, gezielt Scham und Schuld hervorzurufen, sondern zu erklären, dass diese Gefühle aus einer inneren Abwehr heraus entstehen. Als Phasenmodell angeordnet, wird der Zusammenhang zwischen bestimmten affektiv-emotionalen Zuständen und Rassismus hergestellt. Dieses Deutungsangebot enthält auch eine klare Zuordnung innerhalb dieser Machtbeziehung: Wer auf die hier dargestellte Art und Weise

Scham und Schuld, Wut und Empörung empfindet, befindet sich in einer privilegierten Position. Auf diese Weise als soziale Gefühle eingeordnet, werden ihnen strukturierende Eigenschaften zugewiesen.

2.3 Unangenehme Emotionen »navigieren«: Das Gefühlsbildungsprogramm rassismuskritischer Wissensvermittlung

Die Hervorhebung von Emotionen, etwa von Scham- und Schuldgefühlen, stellt die eigene Positionierung und Teilhabe innerhalb des Systems rassistischer Machtverhältnisse als körperlich-affektiv erfahrbar dar und ermöglicht es so, diese als etwas zu verstehen, das einen auch als *weiße* Person persönlich betrifft. Das Ziel der expliziten Auseinandersetzung mit Affekten und Emotionen im Lernprozess ist weder, Scham und Schuldgefühle zu erzeugen, noch, im auftretenden Gefühlserleben zu verharren oder sich von den Emotionen überwältigen zu lassen. Beschuldigungen seien »nicht hilfreich« (Bönkost 2017: 2), da die rassistische Sozialisierung bereits früh einsetze und nicht freiwillig oder bewusst passiere.

Auch Ogette appelliert an einen konstruktiven Umgang mit Gefühlen. Bei ihr folgt auf die emotionalen Phasen der Scham und Schuld idealtypisch die Phase der Anerkennung, die weniger von affektiven Dynamiken, als von einer bewussten Auseinandersetzung mit der eigenen Position und einem Bedürfnis nach Verantwortungsübernahme geprägt ist (Ogette 2019: 29). Schuldgefühle, die in der Folge entstehen, beziehen sich auf rassistische Handlungen in der Vergangenheit, während ihre Scham daraus resultiert, rassistisch sozialisiert worden zu sein. Stellen sich diese affektiv-emotionalen Zustände im Rahmen des Seminars und im Prozess rassismuskritischer Selbst-Bildung ein, sollen sie nicht abgewehrt werden. Vielmehr werden sie als typisch, ihr Aufkommen wird als erwartungsgemäß und als notwendige Voraussetzung für diese Prozesse angesehen. So werden sie normalisiert und damit zunächst einmal auch legitimiert, um ihre kritische Reflexion überhaupt zu ermöglichen. Diese gezielte, der Vermittlung der eigentlichen Lerninhalte vorgelagerte Auseinandersetzung mit der Gefühlsebene dient also dazu, die Teilnehmenden auf das voraussichtliche affektive Erleben vorzubereiten, um es soweit handhabbar zu machen, dass es den Lernprozess unterstützt, statt ihn zu unterbrechen oder zu blockieren. So ist im IDB-Paper mehrmals die Rede davon, die Gefühle kritisch zu »navigieren« und »zu ma-

nagen« (Bönkost 2017: 2). Das Explizieren und Aufschreiben der Emotionen ermöglicht zudem das Objektivieren der eigenen Gefühle, um sie auf diese Weise von außen betrachten zu können. Emotionen werden im Reflexionsprozess als vom Selbst losgelöste Entitäten verstehbar und so als kontrollierbar konstituiert.

Gleichzeitig wird die »*weiße* Rassismuskritik als emotionale Arbeit« (Bönkost 2017: 3) als niemals abschließbarer Prozess konstruiert, der nicht nur eine beständige Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit potenziell neuen Informationen, sondern auch eine andauernde affektiv-emotionale Selbstreflexion und -kontrolle erfordert. Es geht dabei also weder darum, Affekte und Emotionen zu unterdrücken, noch, sie vollständig zu überwinden. Vielmehr sollen sie als solche erkannt und soweit kritisch beleuchtet werden, dass aus ihnen folgenden Handlungsimpulsen nicht sofort nachgegeben wird. Ziel dieses Gefühlsprogramms ist damit im Kern ein rationaler, reflektierter Umgang mit unangenehmen Gefühlen: »Gefühle wie Wut, Schuld und Scham können immer wieder auftreten. Doch je mehr wir unsere Verunsicherung und unser Unwohlsein verstehen und aushalten lernen, desto einfacher wird es uns fallen, uns trotz bzw. in diesem Unbehagen wohl zu fühlen.« (ebd.: 3; vgl. auch Elverich/Reindlmeier 2009)

Die modellhaft dargestellte Weise affektiver Subjektivierung rassismuskritischen Wissens lässt sich demnach als Prozess expliziter Gefühlsbildungen betrachten. Mit dem Ziel der »Normalisierung« *weißer* Emotionen und der ausführlichen Darstellung typischer affektiver und emotionaler Phasen werden zu Kursbeginn überindividuell begründete Deutungsmuster für das Gefühlserleben der *weißen* Teilnehmenden bereitgestellt. Einerseits entspricht dies einer Formulierung von Gefühlsnormen, schließlich prägen diese Informationen die Erwartungen dessen, welche emotionalen Reaktionen, welches affektive Erleben, aber auch, welche Formen des Gefühlsausdrucks als angemessen erscheinen. Die Emotionszuschreibungen werden mit Bezug auf Forschungsliteratur und Erfahrungen aus Trainingskontexten empirisch begründet. Wenngleich die Strategie der Normalisierung hierbei deskriptiv und nicht normativ orientiert ist, bleibt die Frage offen, welche neuen Formen von Abweichung auf diese Weise im Anwendungskontext mitkonstruiert werden. Andererseits werden im gleichen Zuge Handlungsstrategien angeregt, um den Umgang damit im Sinne des Seminarziels – der erfolgreichen Aneignung einer rassismuskritischen Perspektive – zu erleichtern. Das idealtypische rassismuskritische, *weiße* Subjekt ist sich also seiner machtvollen gesellschaftlichen Position bewusst und in der Lage, aufkommende affek-

tive Abwehrreaktionen und Emotionen zu identifizieren und in ihrer politischen Funktion einzuordnen. Erst diese reflexive Gefühlsarbeit ermöglicht es demnach, an Handlungsfähigkeit im alltäglichen Einsatz gegen Rassismus zu gewinnen.

2.4. Emotionale Reflexivität und *weiße Self-Awareness*

Die Nachdrücklichkeit, mit der das Gefühlserleben inmitten der Programmatik von *Awareness*-Vermittlung platziert wird, lässt sich in die Diagnose einer gegenwärtigen Emotionskultur einfügen, in der der reflexiven Auseinandersetzung mit den eigenen Gefühlen ein hoher Stellenwert eingeräumt wird (Neckel 2014). Steht diese Form selbstbezogener Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen im Zeichen der Selbstoptimierung oder der Steigerung des psychischen Wohlbefindens (Neckel 2005), geht es im Gegensatz dazu bei *Awareness* als Herstellung machtkritischen Bewusstseins nicht um das »gute Gefühl«. Einerseits, weil gerade als negativ erlebte Emotionen im Fokus stehen, die im Rahmen reflexiver Auseinandersetzung zwar rationalisiert und in ihrer Intensität bewältigt werden sollen, dabei jedoch nicht zwangsläufig in positive transformiert werden. Andererseits, weil das Bezugsproblem der angestrebten Bewusstwerdungsprozesse und Verhaltensveränderungen eben nicht im individuellen Wohlbefinden der Teilnehmenden, sondern auf gesellschaftlicher Ebene liegt. Dies unterscheidet den Kontext rassismuskritischer Bildungsarbeit auch von einer therapeutisierenden Kultur der Selbsthilfe und Verhaltensmodifikation, wie sie etwa von Nikolas Rose (1989) beschrieben wurde. Denn die affektiven Dynamiken gewinnen genau dort an Relevanz, wo die *weiße* Zielgruppe meist keinen Leidensdruck verspürt und womöglich überhaupt kein Problem sieht, da sie in ihrem eigenen Denken und Verhalten weder Rassismus erkennt, noch diesen selbst erfährt. Anders ausgedrückt: Weder mangelt es ihr in dieser Hinsicht an persönlichem Wohlbefinden, noch erkennt sie zunächst einen gesellschaftlichen Normenbruch. Erst die Einsicht, dass das eigene Gefühlserleben einen überindividuellen Charakter besitzt, verdeutlicht die gesellschaftliche und politische Relevanz der eigenen Emotionen. Daraus folgt auch die Notwendigkeit, sie konstruktiv zu manövrieren und einen reflexiven Umgang mit dem inneren Erleben negativer Gefühle wie Schuld, Scham oder Wut zu erlernen.

Über das Prinzip individueller Verantwortung, in Abgrenzung zu Schuld und Scham, werden Rassismus und die individuell erlebten Gefühle aufein-

ander bezogen und der reflexive Umgang mit den subjektiven Empfindungen zu einer Art Gemeinwohlpflicht. Dafür werden die erlebten Gefühle im Bildungsprozess einer Umdeutung und Neubewertung unterzogen. *Weiße* Emotionen, insbesondere die auftretenden negativen Gefühle, werden als rassismusrelevant re-codiert und die individuellen Gefühle vor dem Hintergrund ihrer strukturellen Bedingtheit reflektiert.

Programme dieser Ausrichtung fordern also vor allem auch zu *Self-Awareness* auf. Dazu wird auf emotionale Kompetenzen, einen Zugang zu individuellen affektiven Regungen und die Fähigkeit, diese zu erkennen und zu benennen, gesetzt. *Weiße* Teilnehmende sollen sich auf sich selbst beziehen und in Zusammenhang mit rassistischer Diskriminierung verorten. In den emotionalen Lektionen geht es weniger um die unterdrückten Anderen, als um die rassistische Dimension der eigenen Beziehung zu ihnen. Die intensive und bisweilen konfliktreiche Gefühlsarbeit dient der (Um-)Gestaltung dieser Beziehung. Aus programmatischer Sicht wird es der *weißen* Zielgruppe erst im Zuge der Überwindung affektiver Abwehr und der stetigen Reflexion der eigenen Gefühlswelt möglich, sich selbst einen Ort im Machtgefüge rassistischer Strukturen zuzuweisen und sich in Relation zu anderen Positionen zu setzen. *Awareness* im Sinne eines Bewusstseins für gesellschaftliche Machtstrukturen und der eigenen Rolle darin wird damit zum einen als Ergebnis eines affektiv fundierten Erkenntnisprozesses, zum anderen als ein Zustand konstanter emotionaler Selbstreflexion konstruiert – *Feeling Awareness,* im doppelten Sinn.

3. Fazit und Ausblick

Die vorangegangene, exemplarische Analyse gibt Aufschluss darüber, inwiefern die Aneignung machtkritischen Bewusstseins in Teilen der rassismuskritischen Literatur als hochgradig affektiver Prozess beschrieben wird. Neben der kognitiven Vermittlung rassismuskritischen Wissens zeigt sich in den untersuchten Materialien ein Emotionsprogramm, das auf eine reflexive Auseinandersetzung mit dem eigenen affektiven Erleben abzielt. Zentrales Element dessen ist die Herstellung eines Zusammenhangs zwischen rassistischen Machtstrukturen und *weißen* Emotionen, wodurch diese als überindividuell und politisch relevant begreifbar werden. Das Erfahren bestimmter, idealtypisch dargestellter Gefühlszustände wird als notwendiger Bestandteil des rassismuskritischen Lernens erachtet.

So zeigt sich, wie dem Durchlaufen bestimmter Affekte und Emotionen programmatisch ein subjektivierender Charakter zugeschrieben wird, der darin liegt, strukturelle Zusammenhänge und die eigene Position darin individuell und affektiv-körperlich erfahrbar zu machen. Davon ausgehend wird ein bewusster, reflexiver Umgang mit den auftretenden Gefühlen angestrebt, der für den Einsatz gegen strukturellen Rassismus als erforderlich gilt. Am Beispiel der hier untersuchten Programmatiken zeigt sich eine Herausforderung, mit der institutionelle Diversifizierung als normatives Leitbild einhergeht: Denn die darin thematisierten affektiven Dynamiken stellen, ohne als solche erkannt zu werden, im institutionellen Alltag ein mögliches Konfliktpotenzial bei der Thematisierung von Rassismus dar. An dieser Stelle wird deutlich, dass sich das hier rekonstruierte Emotionsprogramm zwar an Individuen und ihre Affekte richtet, dadurch jedoch Veränderungen auf überindividueller Ebene anstrebt. Für die Frage kultureller Diversifizierung von Institutionen eröffnet sich damit der Blick auf das Spannungsfeld zwischen Individuum und institutionellen Veränderungsprozessen. Das Erfahren von affektiven Zuständen und Emotionen zeigt sich vor diesem Hintergrund im untersuchten Material als Bindeglied zwischen individueller Ebene und strukturellen und – je nach Kontext – institutionellen Machtverhältnissen. In diesem Sinne werden Emotionen selbst als strukturelle Barrieren institutionellen Wandels verstanden, die dann im Zuge einer reflexiven Auseinandersetzung abgebaut werden können und sollen.

Wie sich solche emotionalen Prozesse konkret äußern, muss Gegenstand weiterführender Untersuchungen im Anwendungskontext sein. Hier ließe sich etwa im Zuge teilnehmender Beobachtung an entsprechenden Schulungen fragen, wie die explizite und reflexive Auseinandersetzung mit Emotionen in der Praxis abläuft und welche affektiven Dynamiken auch im Gruppenzusammenhang eine Rolle spielen. Dass affektiven Prozessen im Kontext solcher Weiterbildungsveranstaltungen eine wichtige Bedeutung zukommt, kann schon aufgrund des programmatisch formulierten Anspruchs, diesen Raum zu geben und sie in Hinblick auf überindividuelle Funktions- und Begründungszusammenhänge zu reflektieren, als wahrscheinlich gelten. Denn durch eine gezielte Thematisierung und idealtypische Charakterisierung von Emotionen und Affekten werden erwartete Affektdynamiken nicht nur beschrieben, sondern auch angestoßen und hervorgebracht.

Literatur

Adusei-Poku, Nana (2018), »Everyone Has to Learn Everything or Emotional Labor Rewind«, in: Liepsch, Elisa/Warner, Julian/Pees, Matthias (Hg.), *Allianzen. Kritische Praxis an weißen Institutionen*, Bielefeld, S. 34–49.

Ahmed, Sara (2012), *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life,* Durham/London.

Ancis, Julie R./Szymanski, Dawn M. (2001), »Awareness of White Privilege among White Counseling Trainees«, in: *The Counseling Psychologist*, Jg. 29, H. 4, S. 548–569.

Auernheimer, Georg (1995), *Einführung in die interkulturelle Erziehung,* Darmstadt.

Boger, Mai-Anh/Simon, Nina (2016), »Zusammen – Getrennt – Gemeinsam. Rassismuskritische Seminare zwischen Nivellierung und Essentialisierung von Differenz«, in: *movements – Rassismus in der postmigrantischen Gesellschaft*, Jg. 2, H. 1, S. 163–175.

Bohmer, Susanne/Briggs, Joyce L. (1991), »Teaching Privileged Students about Gender, Race, and Class Oppression«, in: *Teaching Sociology*, Jg. 19, H. 2, S. 154–163.

Bönkost, Jule (2017), *Normalisierung weißer Emotionen als Strategie rassismuskritischer Bildungsarbeit* (IDB | Institut für diskriminierungsfreie Bildung), https://diskriminierungsfreie-bildung.de/wp-content/uploads/2016/07/IDB-Paper-No-5_Normalisierung-wei%C3%9Fer-Emotionen.pdf (letzter Zugriff: 28.09.2020).

Bourdieu, Pierre (1992), *Homo Academicus*, Frankfurt/M.

Brookfield, Stephen (2019), *Teaching Race. How to Help Students Unmask and Challenge Racism*, San Francisco.

Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun/Czollek, Max/Kaszner, Corinne (2019), *Praxishandbuch Social Justice und Diversity. Theorien, Training, Methoden, Übungen*, Weinheim.

Dehne, Max (2012), »Wieso, weshalb, warum? Attribution und die Entstehung (negativer) Emotionen«, in: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hg.), *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Wiesbaden, S. 139–158.

DiAngelo, Robin (2018), *White Fragility. Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*, Boston.

Eine Welt der Vielfalt e.V. (EWDV) (2015), *Vielfalt gestalten. Handreichung zur Ausbildung zum*zur Diversity-Peertrainer*in*, Berlin.

Elverich, Gabi/Kalpaka, Annita/Reindlmeier, Karin (2009), *Spurensicherung. Reflexion von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft*, Münster.

Elverich, Gabi/Reindlmeier, Karin (2009), »›Prinzipien antirassistischer Bildungsarbeit‹ – ein Fortbildungskonzept in der Reflexion«, in: Dies./Kalpaka, Annita (Hg.), *Spurensicherung. Reflexion von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft*. Münster, S. 27–62.

Fischer, Veronika (2018), »Erwachsenenbildung im Kontext von Migration«, in: Tippelt, Rudolf/von Hippel, Aiga (Hg.), *Handbuch Erwachsenenbildung/Weiterbildung*, Wiesbaden, S. 1279–1296.

Fleckenstein, Simone (2015), »Widerstände in interkulturellen und rassismuskritischen Trainings«, in: Diakonisches Werk der evangelischen Kirche in Württemberg e.V. (Hg.), *Woher komme ich. Reflexive und methodische Anregung für eine rassismuskritische Bildungsarbeit*, Stuttgart, S. 32–34.

Foroutan, Naika (2019), *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.

Goodman, Diane (2001), *Promoting Diversity and Social Justice. Educating People from Privileged Groups*, Thousand Oaks.

Hormel, Ulrike/Scheer, Albert (2004), *Bildung für die Einwanderungsgesellschaft. Perspektiven der Auseinandersetzung mit struktureller, institutioneller und interaktioneller Diskriminierung*, Wiesbaden.

Ioanide, Paula (2019), »Negotiating Privileged Students' Affective Resistances. Why a Pedagogy of Emotional Engagement Is Necessary«, in: Crenshaw, Kimberlé/Harris, Luke Charles/HoSang, Daniel/Lipsitz, George (Hg.), *Seeing Race Again. Countering Colorblindness Across the Disciplines*, Oakland, California, S. 327–351.

Kabat-Zinn, Jon (1990), *Full Catastrophe Living. Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*, New York.

Kalpaka, Annita/Rätzhel, Nora (1986), *Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein*, Leer.

Krüger-Potratz, Marianne (2005), *Interkulturelle Bildung. Eine Einführung*, Münster.

Kultusministerkonferenz (KMK) (1996), *Empfehlung »Interkulturelle Bildung und Erziehung in der Schule*«, Bonn, Beschluss der KMK vom 25. Oktober 1996.

Leiprecht, Rudolf (2018), »Rassismuskritische Ansätze in der Bildungsarbeit«, in: Gogolin, Ingrid/Georgi, Viola/Krüger-Potratz, Marianne/Lengyel, Drorit/Sandfuchs, Uwe (Hg.), *Handbuch Interkulturelle Pädagogik*, Stuttgart, S. 255–260.

Matias, Cheryl E. (2016), *Feeling White. Whiteness, Emotionality, and Education*, Rotterdam.

Mecheril, Paul (2004), *Einführung in die Migrationspädagogik*, Weinheim.

— (2010), *Migrationspädagogik*, Weinheim.

Melter, Claus/Mecheril, Paul (2009), *Rassismuskritik. Band 1. Rassismustheorie und –forschung*, Schwalbach am Taunus.

Nazarkiewicz, Kirsten (2010), *Interkulturelles Lernen als Gesprächsarbeit*, Wiesbaden.

Neckel, Sighard (1993), »Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls«, in: Fink-Eitel, Hinrich/Lohmann, Georg (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M., S. 244–265.

— (2005), »Emotion by Design. Das Selbstmanagement der Gefühle als kulturelles Programm«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 15, H. 3, S. 419–430.

— (2014), »Emotionale Reflexivität – Paradoxien der Emotionalisierung«, in: Fehmel, Thilo/Lessenich, Stephan/Preunkert, Jenny (Hg.), *Systemzwang und Akteurswissen. Theorie und Empirie von Autonomiegewinnen*, New York/Frankfurt/M., S. 117–129.

Nieke, Wolfgang (2008*), Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*, Wiesbaden.

Nohl, Arnd-Michael (2006), *Konzepte interkultureller Pädagogik: Eine systematische Einführung*, Bad Heilbrunn.

Ogette, Tupoka (2019), *exit RACISM. Rassismuskritsch denken lernen*, Münster.

Pech, Ingmar (2009), »Whiteness – akademischer Hype und praxisbezogene Ratlosigkeiten? Überlegungen für eine Anschlussfähigkeit antirassistischer Praxen«, in: Elverich, Gabriele/Kalpaka, Annita/Reindlmeier, Karin (Hg.), *Spurensicherung. Reflexion von Bildungsarbeit in der Einwanderungsgesellschaft*, Münster, S. 63–94.

Reddy, Prasad (2019), »*Hier bist du richtig, wie Du bist*« *– Theoretische Grundlagen, Handlungsansätze und Übungen zur Umsetzung von Anti-Bias-Bildung für Schule, Jugendarbeit, Soziale Arbeit und Erwachsenenbildung*, Düsseldorf.

Rose, Nikolas S. (1989), *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, London.

Scharathow, Wiebke/Leiprecht, Rudolf (2009), *Rassismuskritik. Band 2. Rassismuskritische Bildungsarbeit*, Schwalbach am Taunus.

Scheff, Thomas J. (1987), »The Shame-Rage Spiral. A Case Study of an Interminable Quarrel«, in: Lewis, Helen B. (Hg.), *The Role of Shame in Symptom Formation*, Mahwah, S. 109–149.

Schellenberg, Britta (2020), *Training Antidiskriminierung. Den Menschen im Blick*, Schwalbach am Taunus.

van den Broek, Lida (1988), *Am Ende der Weißheit. Vorurteile überwinden. Ein Handbuch*, Berlin.

Wiesental, Ann (2017), *Antisexistische Awareness. Ein Handbuch*, Münster.

Kindeswohl?! Kulturelle Diversifizierung in der Erziehungshilfe

Birgitt Röttger-Rössler, Hoang Anh Nguyen

Als »Hilfen zur Erziehung« oder kurz »Erziehungshilfen« werden in Deutschland staatliche bzw. kommunale Leistungen der Kinder- und Jugendhilfe bezeichnet, die sich an Familien mit minderjährigen Kindern richten, bei denen das Kindeswohl als gefährdet angesehen wird. Die Vergabe von Erziehungshilfen ist gesetzlich geregelt und erfolgt durch das Jugendamt, entweder auf Antrag der Sorgeberechtigten des jeweiligen Kindes oder wenn das Personal staatlicher Einrichtungen (Schulen, Kitas) einen Verdacht auf Kindeswohlgefährdung meldet, der sich bestätigt. Die konkreten »Hilfen zur Erziehung« leisten die Mitarbeiter*innen von Einrichtungen in freier Trägerschaft, die in Bereichen wie Soziale Arbeit, (Heil-)Pädagogik, Kinder- und Jugendpsychologie, Sprachmittlung etc. qualifiziert sind. Vor allem in den urbanen Zentren Deutschlands sind Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe mit der Aufgabe konfrontiert, auf ein im Rahmen von Migrationsprozessen zunehmend heterogenes Klientel zu reagieren. Sie stehen damit der Herausforderung gegenüber, sich mit Erziehungsvorstellungen und -praktiken auseinanderzusetzen, die von den für die Jugendämter verbindlichen Erziehungsleitlinien abweichen. Welche affektiven Dilemmata dabei entstehen können und wie die Diversität von Erziehungsstilen in der Familienhilfe verhandelt wird, untersuchen wir in diesem Beitrag am Beispiel von Einrichtungen, die im »vietnamesischen Berlin« tätig sind.

Mit dem Begriff »vietnamesisches Berlin« nehmen wir Bezug auf die gegenwärtig in der Hauptstadt lebenden 32.000 Personen mit vietnamesischen Hintergrund (Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2020), deren Wege nach Deutschland durch äußerst unterschiedliche Migrationsregime gekennzeichnet sind. Neben den beiden großen Einwanderungsgruppen, den sogenannten »Boat People«, die in den 1970er Jahren aus Südvietnam von der BRD als Kontingentgeflüchtete aufgenommen wurden (Su/Sanko 2017) sowie den aus Nordvietnam stammenden Vertragsarbeiter*innen, die in den 1980er Jahren in die ehemalige DDR kamen (Dennis 2005) und nach

dem Fall der Mauer zum Teil in Deutschland verblieben, existiert noch eine weitere Migrationsbewegung, die häufig als »neue vietnamesische Migration« bezeichnet wird. Diese äußerst heterogene neue Zuwanderung, die Mitte der 1990er Jahre eingesetzt und seitdem kontinuierlich zugenommen hat, ist im Vergleich zu den beiden anderen Migrationsbewegungen kaum untersucht.[1] Auffallend ist, dass die neue Zuwanderung mehrheitlich aus (jüngeren) Frauen besteht, die sich im Vergleich zu männlichen Personen dauerhaft niederlassen.[2] Dies scheint mit der Möglichkeit einer Familiengründung verbunden zu sein, die einen familiär bedingten Aufenthaltstitel ermöglicht. Die meisten der »neuen« Migrantinnen aus Vietnam wünschen sich eine bessere Zukunft für sich und ihre Familien, die sie in Deutschland verwirklichen wollen, eine Rückkehr nach Vietnam schließt diese Gruppe in ihren Lebensentwürfen aus (Mai/Scheidecker 2020: 129).

Etliche dieser neuen Migrantinnen, die zu einem großen Teil aus dem ländlichen Zentralvietnam stammen, kommen mit Familienhilfeeinrichtungen in Berührung, hauptsächlich durch Meldungen des Verdachts auf Kindeswohlgefährdungen durch das Personal von Kitas und Schulen, denen ein von den gängigen Normen und Praktiken abweichendes Erziehungsverhalten auffällt. Einige Berliner Erziehungshilfeeinrichtungen, vor allem in den östlichen Stadtbezirken, in denen sehr viele Menschen vietnamesischer Herkunft leben[3], versuchen sich durch die Einstellung von Fachkräften mit vietnamesischem Hintergrund auf diese Personengruppe auszurichten, das heißt der gesellschaftlichen Diversifizierung auf personeller Ebene Rechnung zu tragen. So hat zum Beispiel die Ostkreuz City gGmbH, ein seit 1999 in Berlin und Brandenburg tätiger anerkannter freier Träger der Kinder- und Jugendhilfe, in den vergangenen Jahren gezielt ein – mittlerweile 16-köpfiges – »Vietnamteam« aufgebaut, das ein Büro im Dong Xuan Center, dem »Herzen« des vietnamesischen Berlins unterhält.[4] Fachkräfte mit vietnamesischem Hintergrund sind aber auch in etlichen weiteren Einrichtungen der Jugendhilfe tätig, so bieten zum Beispiel auch Viet Family, LebensWelt und

1 Ungefähr 67.000 neue Migrant*innen aus Vietnam leben derzeit in Deutschland (Mai/Scheidecker 2020: 120).

2 Der Großteil der zwischen 2017 und 2019 zugezogenen vietnamesischen Migrantinnen ist zwischen 19 und 30 Jahre alt, siehe Statistisches Bundesamt 2020, Tabelle 12521–0010, zitiert nach Mai/Scheidecker 2020: 123.

3 Insgesamt leben ca. 14.466 Menschen mit vietnamesischem Hintergrund in Berlin (Amt für Statistik Berlin-Brandenburg 2020).

4 Weitere Teams mit muttersprachlichen Angeboten bei Ostkreuz City sind das »Arabische« und das »Lateinamerikanische« Team.

Stützrad e.V. ambulante Hilfen zur Erziehung an. Im Bereich der psychosozialen Beratung gibt es die vietnamesischsprachige psychiatrische Ambulanz an der Charité (siehe Ta u.a. in diesem Band).

In unserem Beitrag setzen wir uns mit der Frage auseinander, wie die Erziehungshelfer*innen in der praktischen Arbeit mit divergenten Vorstellungen über »richtige Erziehung« und »gutes Elternverhalten« umgehen. Uns interessiert, wie unterschiedliche Erziehungsvorstellungen und -praktiken zwischen den Akteur*innen des Jugendamtes, den Erziehungshelfer*innen und den Eltern verhandelt werden, welche affektiven Reibungen hierbei entstehen und wer die Deutungsmacht in diesen Situationen innehat. Uns bewegt die Frage, ob und bis zu welchem Grad eine Diversifizierung von Erziehungsvorstellungen im Bereich des normativ geregelten Kinderschutzes überhaupt möglich ist. Dieser Frage wollen wir auf der Mikroebene nachgehen. Anhand von zwei Fallstudien soll die praktische Arbeit in der Erziehungshilfe mit vietnamesischen Familien geschildert und analysiert werden, wieviel Diversität die Institution Kinderschutz erlaubt.

Wir sind fachlich und biografisch unterschiedlich im vietnamesischen Berlin positioniert. Hoang Anh Nguyen ist seit 2016 als Fachkraft für Soziale Arbeit im Bereich der Erziehungshilfe tätig und hat etliche Fälle vermeintlicher Kindeswohlgefährdung in vietnamesischen Berliner Familien begleitet. Birgitt Röttger-Rössler ist eine auf Südostasien spezialisierte Sozial- und Kulturanthropologin und forscht seit langem zu Sozialisation und Erziehung im interkulturellen Vergleich, seit 2015 auch in Bezug auf das vietnamesische Berlin. Wir beide haben die kulturelle Diversität von Erziehungsidealen und -praktiken jedoch auch auf unterschiedliche Weise persönlich erfahren: Hoang Anh durch ihr Aufwachsen im vietnamesischen Berlin und Birgitt im Rahmen ihrer mehrjährigen Feldforschungen in Indonesien. Sie lebte mit ihren kleinen Kindern und ihrem Mann in einer Dorfgemeinschaft im ländlichen Südsulawesi. Durch ihre Integration in den Haushalt einer kinderreichen Mehrgenerationenfamilie war sie mit ihr völlig neuen Formen der Erziehung von Kindern konfrontiert (Röttger-Rössler 2014). Wir teilen eine affektiv grundierte Perspektive auf kulturell diverse Erziehungsformen als auf komplexe Weise an differente sozio-ökonomische Lebensbedingungen angepasste reproduktive Strategien, die nicht ohne Weiteres als »bessere« oder »schlechtere« Erziehungsformen verallgemeinert werden können.

1. Kindeswohl: Gefühle, Skalen, Regelwerke

Mit dem Begriff »Kindeswohl« wird ein im deutschen Familienrecht sowie der EU Grundrechtcharta verankertes Rechtsgut bezeichnet, das auf das körperliche und seelische Wohlergehen Minderjähriger ausgerichtet ist. Es handelt sich hier um einen unbestimmten Rechtsbegriff, was bedeutet, dass in der Praxis fallbezogen geprüft werden muss, ob und in welchem Ausmaß eine »Gefährdung des Kindeswohls« vorliegt. Hierbei ist sowohl eine fachliche Kompetenz als auch eine für jeden einzelnen Fall individuelle Einschätzung und Wertung notwendig. In Deutschland sowie den meisten europäischen Ländern ist es dem Staat nicht gestattet, in das Sorge- und Erziehungsrecht der Eltern einzugreifen, es sei denn das Wohl des Kindes wird durch elterliches Handeln (zum Beispiel physische oder psychische Gewaltanwendung, Missbrauch) oder elterliches Unterlassen (körperliche, emotionale, erzieherische Vernachlässigung) nachweislich bedroht oder geschädigt. In solchen Fällen hat der Staat seinem Schutzauftrag nachzukommen (vergleiche Paragraph 1 Abs. 2 SGB VIII, sog. »Wächteramt«), für dessen Ausübung ihm gemäß Paragraph 1666 Abs. 3 BGB diverse Möglichkeiten zur Verfügung stehen.

Die Spannbreite reicht hier von der gerichtlich angeordneten Verpflichtung der Eltern zur Inanspruchnahme von öffentlichen Hilfen bis hin zur kompletten Entziehung des Sorgerechts. Ein zentraler Akteur in Fällen, in denen ein Verdacht auf Kindeswohlgefährdung vorliegt, ist das Jugendamt (vgl. Paragraph 8a SGB VIII), dem es obliegt, gemeldeten Verdachtsfällen nachzugehen und die jeweiligen familiären Verhältnisse sowie die Erziehungsfähigkeit der Sorgeberechtigten zu überprüfen. Dies geschieht in enger Zusammenarbeit mit freien Trägern der Kinder- und Jugendhilfe, die durch Vereinbarungen mit dem Jugendamt verpflichtet sind, sicherzustellen, »dass deren Fachkräfte den Schutzauftrag in entsprechender Weise wie das Jugendamt wahrnehmen (Paragraph 8a Abs. 2 SGB VIII) und ebenfalls die Abschätzung eines angenommenen Gefährdungsrisikos durch Einbeziehung einer weiteren, erfahrenen Fachkraft vornehmen.« (Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung 2007: 5). Zur Abschätzung des Gefährdungsrisikos werden den Fachkräften Beurteilungskriterien an die Hand gegeben. So sind für Berlin von der Senatsverwaltung »Berlineinheitliche Indikatoren und Risikofaktoren« zu einem verbindlichen Beurteilungsinstrument zusammengestellt worden (ebd.).

In unseren Gesprächen mit viet-deutschen Fachkräften gaben einige an, bei der Beurteilung von Kindeswohlgefährdungen oft unsicher zu sein bzw.

das »Gefühl zu haben«, dass in den jeweiligen Fällen »eigentlich« keine Gefährdung des Kindeswohls vorliege, auch wenn bestimmte Indikatoren dafür zu sprechen schienen. Ihre emotionale Bewertung der Verhältnisse widersprach den von Jugendamtsmitarbeiter*innen anhand der Beurteilungsskalen vorgenommen Einschätzungen. Sie verwiesen mit derartigen Formulierungen auf den affektiven Wahrnehmungsbereich, die Sphäre der Intuition, die auf (noch) nicht rationalisiertem, implizitem Erfahrungswissen basiert. Diese Dissonanzen werden wir im Folgenden anhand konkreter Fallbeispiele aus der Arbeit von Hoang Anh Nguyen genauer betrachten. Zuvor soll noch kurz der übliche Verfahrensprozess bei Verdacht auf Kindeswohlgefährdung umrissen werden.

Die Meldung eines solchen Verdachts erfolgt immer an das Jugendamt, meist durch Kita- oder Lehrpersonal, aber auch durch Privatpersonen, wie beispielsweise Nachbar*innen. Bevor das Jugendamt dann eine Fachkraft mit der Gefährdungseinschätzung betraut, verschafft sich zunächst ein*e Mitarbeiter*in des Jugendamts einen ersten Eindruck der Situation. Bei einer eindeutigen Gefährdungssituation des Kindes werden im ersten Schritt verbindliche Absprachen (sogenannte »Vereinbarungen«) mit der Familie getroffen, um eine Entlastung für die Familie herstellen zu können. Die Kooperationsbereitschaft der Eltern wird nachfolgend aktiv beobachtet.[5] Als nächstes wird von der Fachkraft des Jugendamtes ein Hilfeplan erstellt, in welchem konkret benannt wird, welche verbindlichen Maßnahmen durch die jeweiligen Familienhelfer*innen[6] durchgeführt werden sollen.

Die Arbeit in den Familien wird in regelmäßigen Teambesprechungen, kollegialen Beratungen sowie Supervisionen der jeweiligen Träger besprochen und in Form halbjährlicher »Hilfekonferenzen« im Jugendamt überprüft. Die Überprüfung orientiert sich an den zuvor mit dem Jugendamt vereinbarten Hilfezielen. Hieran nehmen neben den Mitarbeiter*innen des Jugendamts und der Erziehungshilfeeinrichtungen auch die betroffenen Familien teil. In Fällen, in denen die Erziehungshelfer*innen Zweifel hegen bezüglich der vermeintlichen Kindeswohlgefährdung oder sie vor besonderen Herausforderungen in der Arbeit mit der Familie stehen, sind sie verpflichtet, diese mit einer speziell im Kinderschutz ausgebildeten Person zu disku-

5 Hierbei unterscheiden sich die Einschätzungen nach den Kriterien »keine Gefährdung, aber Hilfebedarf«, »drohende Kindeswohlgefährdung« und »tatsächliche Kindeswohlgefährdung«.

6 Sozialpädagogische Familienhilfe (SPFH) nach Paragraph 31 SGB VIII ist ein Angebot der Jugendhilfe an Familien, in denen das Wohl des Kindes nicht gewährleistet werden kann.

tieren. Diese als »Insoweit erfahrene Fachkraft[7]« (kurz IseF) bezeichnete Person befragt die Erziehungshelfer*innen detailliert zu dem betreffenden Fall. Abschließend wird in einem Punktesystem (null bis zehn) der Grad der Vernachlässigung (körperlich, emotional, Aufsichtspflicht) oder die Ausübung körperlicher/psychischer Gewalt von den Familienhelfer*innen eingeschätzt, um mögliche Indikatoren für Gefährdungen skalieren zu können. Handelt es sich um eine drohende (vermutete) Kindeswohlgefährdung werden nächste Schritte mit der Familie geplant, um diese abzuwenden. Diese Schritte werden mit der Kinderschutzfachkraft besprochen und von dieser durch Folgeberatungen begleitet. Im Falle einer tatsächlichen Kindeswohlgefährdung muss eine Meldung an das Jugendamt erfolgen.

Im Folgenden porträtiert Hoang Anh aus der Ich-Perspektive zwei der Kinderschutzfälle, in die sie als Familienhelferin involviert war. Die Beispiele zeigen, welche Herausforderungen entstehen können, wenn das Wohl von Kindern unter den Bedingungen divergenter Erziehungsvorstellungen geschützt werden soll. Vor allem drei Spannungsbereiche treten hier besonders hervor: das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Vorstellungen über verantwortungsvolle Elternschaft und angemessene Erziehungformen; die spezifischen Strukturen migrantischer, hier viet-deutscher, Lebenswelten, die sich unmittelbar auf die Eltern-Kind Relationen auswirken; und die schwierige Position von Erziehungshelfer*innen, die sich oft in Loyalitätskonflikten zwischen den von ihnen betreuten Familien und den Erwartungen ihres Arbeitgebenden befinden.

2. Fallbeispiele

2.1 Kinderschutzmeldung Ly[8]

Im Mittelpunkt steht die 35-jährige Thuy mit ihren drei Kindern. Ly ist sechs Jahre alt und hat einen neunjährigen großen Bruder (Tom) sowie eine kleine Schwester (My), die vier Jahre alt ist. Thuy migrierte 2010 nach Deutschland. Sie trennte sich nach sieben Jahren von dem Vater der drei Kinder, den sie

7 Insoweit erfahrene Fachkräfte (IseF) beraten fallverantwortliche Fachkräfte zertifiziert gemäß Paragraph 8 a/b SGB VIII und Paragraph 4 KKG bei Fragen zum Kindeswohl.

8 Alle Namen in den Falldarstellungen wurden aus Datenschutzgründen anonymisiert.

in Deutschland kennengelernt hatte. Im Jahr 2020 lebte sie mit ihrem neuen Lebenspartner und den Kindern zusammen. Ihr befristeter Aufenthaltsstatus ist an ihr jüngstes Kind gebunden und gilt, bis dieses volljährig wird.

Die Familienhilfe wurde in diesem Fall durch eine Kinderschutzmeldung seitens der Kita ausgelöst: Ly wirke vernachlässigt, die Kontaktaufnahme mit der Mutter sei schwierig und es müsse schnell gehandelt werden. Der erste Auftrag für mich war, Thuy anzurufen, um sie über die Meldung und den Beginn der Hilfe zu informieren. Mein Anruf überraschte Thuy. Sie wusste nicht, dass es Probleme in der Kita gab und war verwundert über die Einbeziehung des Jugendamtes sowie die Anordnung der Familienhilfe.

Die Kita vereinbarte ein Entwicklungsgespräch mit der Familie, an dem die Mutter Thuy, ihr Lebenspartner und ich sowie die Erzieherinnen von Ly und ihrer jüngeren Schwester My teilnahmen. Ich fungierte bei diesem Gespräch hauptsächlich als Dolmetscherin. Bei dem Gespräch wurde seitens der Erzieherinnen angesprochen, dass Ly und ihre Schwester in der Kita vor allem Vietnamesisch und kaum Deutsch reden würden. Außerdem wurde seitens der Kita problematisiert, dass Ly und My morgens durch ihre Nanny in den Gruppenraum gebracht und dort allein gelassen werden ohne vorherige Anmeldung bei den Erzieherinnen. Auch hätte Ly oft keine witterungsgerechte Kleidung an, was auf Vernachlässigung hindeute. Desweiteren wurde thematisiert, dass Ly selten auf die Erzieherin höre, woraus der Schluss gezogen wurde, dass sie zuhause wohl kaum Regeln gesetzt bekomme. Thuy und ihr Partner beteuerten in dem Gespräch, dass Ly zuhause gut auf die Mutter höre und sehr gut Vietnamesisch spreche. Nach dem Gespräch erzählte mir Thuy, dass sie bemüht sei, gut für ihre Kinder zu sorgen. So habe sie eine Nanny zur Betreuung der Kinder eingestellt, die diese auch zur Kita bringe und wieder abhole. Da ihr Partner und sie in der Gastronomie arbeiteten, entlaste die Nanny ihr hierdurch den Alltag.

Bei der Hilfekonferenz wurden verbindliche »Vereinbarungen« mit Thuy getroffen, die von der Jugendamtsmitarbeiterin bereits vorbereitet worden waren. Diese sahen vor, dass Thuy ihre Kinder selbst pünktlich bis neun Uhr in die Kita bringt und beide an eine*n Erzieher*in übergibt und dass sie Beratung in Erziehungsangelegenheiten annimmt. Ich wurde beauftragt, zweimal pro Woche in die Familie zu kommen. Die Jugendamtsmitarbeiterin erzählte auch, ihr sei mitgeteilt worden, dass Thuy die Kinder manchmal im Bademantel zur Kita gebracht habe, was als Zeichen dafür gedeutet wurde, dass sie ihren Alltag nicht im Griff habe. Die Jugendamtsmitarbeiterin hatte vor der Hilfekonferenz die Familie selbst besucht, um sich ein Bild ihrer Wohnsituation zu machen.

Bei der Verabredung zu meinem ersten Hausbesuch registrierte ich Skepsis und Ablehnung bei Thuy. Ihren Kindern stellte sie mich als Lehrerin vor. Als ich die Kinder kennenlernte, machten diese einen offenen, verspielten und neugierigen Eindruck auf mich. Thuy und ich sprachen nur wenig miteinander, da Thuy sich während meiner Anwesenheit hautptsächlich mit Aufräumen und Putzen beschäftigte. Ich sprach mit den Kindern auf Deutsch, um zu hören, wie ihre Sprachkenntnisse sind. Ly, My und Tom verstanden viele deutsche Wörter nicht. Bei den folgenden Hausbesuchen beobachtete ich, dass die Kinder sich sehr freuten, wenn Thuy oder ihr Partner nachhause kamen. Der Partner nahm die Kinder in den Arm und kuschelte mit ihnen. Sie wirkten sehr vertraut miteinander. Mit der Zeit wurde die Anwesenheit von Thuy und ihrem Partner während meiner Hausbesuche weniger, und ich war mit der Nanny und den Kindern allein.

Da dieser Fall als mögliche Kindeswohlgefährdung eingeordnet war, sollte ein Kollege oder eine Kollegin in den Fall miteinsteigen, um das Vier-Augen-Prinzip zu gewährleisten. Die Kollegin, die mich in diesem Fall begleitete, war zu der Zeit ca. 35 Jahre alt und als Jugendliche aus Vietnam nach Deutschland gekommen. In der Kinder- und Jugendhilfe war sie erst 2016, kurz bevor sie mit in den Fall integriert wurde, als Quereinsteigerin tätig geworden und somit insgesamt in diesem Bereich noch recht unerfahren. Die Regelung von zwei Terminen pro Woche ließ sich allerdings nicht realisieren, da Thuy unsere Verabredungen oft absagte oder kurzfristig verschob. Da die Kooperation von Thuy verbindlicher Bestandteil der Hilfe war, wurde im Team gemeinsam diskutiert, wie die Termine mit der Mutter verlässlicher wahrgenommen werden können. Da die Vereinbarungen im Hilfeplan ausschließlich für Thuy galten, sollten meine Kollegin und ich uns, laut der Empfehlung aus der Teambesprechung, die Arbeit mit Thuy als Priorität setzen.

Während eines unserer Hausbesuche beobachteten meine Kollegin und ich während einer Essenssituation, wie die Nanny bei der nachmittäglichen Kinderbetreuung gegenüber den Kindern laut wurde und sie nachdrücklich aufforderte, aufzuessen und am Tisch sitzen zu bleiben. Dabei wurde Tom von ihr auf den Arm ›geschlagen‹. Aus meiner Sicht handelte es sich lediglich um einen Klaps mit dem Ziel, die Aufmerksamkeit des Kindes zurück auf das Essen zu lenken. Meine Kollegin war jedoch schockiert, wertete dies als einen Akt körperlicher Gewalt und sah es als unzumutbar an, die Kinder weiterhin von der Nanny betreuen zu lassen. Thuy und ihr Partner waren nicht anwesend. Im direkt folgenden Gespräch mit der Nanny zeigte sich, dass die Nanny diesen Klaps lediglich als auffordernde Geste gemeint hatte.

Wir informierten sie, dass jegliche Form von Gewalt in Deutschland unzulässig und zu unterlassen sei. Stattdessen wäre ein liebevolles Ermahnen und Erklären für die Entwicklung der Kinder vorteilhafter. Die Nanny sagte, sie würde die Kinder nie gewaltsam anfassen. Ich hatte das Gefühl, dass diese Handlung keine Gefahr für die kindliche Entwicklung darstellte. Die Intention war ja nicht, das Kind zu strafen, sondern es zu ermahnen. Am nächsten Tag bei der Teambesprechung schilderten wir den Kolleg*innen den Vorfall. Seitens der Teamleitung wurde entschieden, eine sofortige Meldung an das Jugendamt zu machen und eine IseF-Beratung aufzusuchen, da es sich bereits um einen Kinderschutzfall handele. Meine Kollegin informierte Thuy telefonisch über das Verhalten der Nanny und die in der Konsequenz erfolgte Meldung an das Jugendamt.

Bereits zu Beginn der Interventionsmaßnahmen sah ich keine Gefährdung des Kindeswohls in dieser Familie. Thuy und ihr Lebenspartner kümmerten sich aus meiner Sicht gut um ihre Kinder, sie sprachen flüssig Vietnamesisch, und die deutsche Sprache würde sich in den folgenden Jahren weiterentwickeln. Meine Kollegin beurteilte die Familiensituation jedoch negativer, sie wertete die langen täglichen Betreuungszeiten durch die – in ihren Augen ungebildete – Nanny als nachteilig für die Kinder. Im Rahmen der Kinderschutzberatung folgten zusätzliche Vereinbarungen mit der Familie, die weiteren Druck auf die Mutter ausübten. Einige Vereinbarungen sahen beispielsweise vor, dass sich Thuy oder ihr Partner ab 15 Uhr um die Kinder kümmern sollten und Sozialhilfe beantragen könnten, wenn es hierdurch negative finanzielle Auswirkungen geben sollte. Wir berichteten der IseF-Beraterin von dem hohen Arbeitspensum der Mutter und ihres Partners, die beide teilweise auch nachts arbeiteten, was diese als äußerst schädlich für die kindliche Entwicklung ansah. Ihrer Meinung nach sei es ausreichend, wenn einer von beiden viel arbeite. Die nächtliche Tätigkeit war aus ihrer Sicht völlig verzichtbar. Auch könne eine Nanny wegfallen, wenn einer von beiden weniger arbeite, lautete ihr Vorschlag. Sie fragte uns auch, warum vietnamesische Familien so viel arbeiten würden und äußerte sich irritiert bezüglich der Tatsache, dass Thuy ihre erstgeborenen Kinder in Vietnam zurückgelassen hatte. Im Mittelpunkt der IseF-Beratung stand die »Gewalt« der Nanny, die abgewendet werden sollte, indem mit ihr darüber gesprochen oder eine neue Nanny eingestellt werden sollte, wenn die »Gewalt« nicht aufhörte. Zwar beschrieben wir das Verhalten der Nanny als einen Klaps auf den Arm, jedoch wurde in der Kinderschutzmeldung diese Handlung als eine »gewaltvolle Erziehungsmethode« dargestellt.

Meine Kollegin und ich informierten Thuy, dass die Nanny ihr auch weiterhin bei der Betreuung der Kinder helfen könne, sich jedoch ihr Verhalten ändern müsse. Thuy ließ uns wissen, dass sie von nun an früh zuhause sei, sich selbst um die Kinder kümmere und die Nanny deshalb nicht mehr brauche. Bei unserem folgenden Hausbesuch war die Nanny nicht mehr präsent. Im Gespräch mit uns ›verplapperte‹ sich Ly jedoch und wir erfuhren, dass sie die Kinder sehr wohl noch heimlich betreute.

Im weiteren Verlauf der Familienhilfe wurde deutlich, dass die Mutter in Erziehungsfragen keine Beratung benötigte. Wir hatten den Eindruck gewonnen, dass es ihr Ziel ist, hier in Deutschland gut für ihre Kinder und deren Wohlergehen zu sorgen und sie dies auch sehr gut bewerkstelligte. Lediglich bei Behördengängen, Arztterminen und Briefen (Rechnungen) war sie oft überfordert. Hier war Begleitung unsererseits erforderlich. Wir fassten unsere Erkenntnisse im Bericht an das Jugendamt zusammen, versehen mit der Empfehlung, die Hilfe zur Erziehung zu beenden und stattdessen eine Sozialassistenz[9] anzubahnen.

Kurze Zeit später teilte Thuy uns mit, dass sie in den Süden Deutschlands ziehe, weil sie dort ein Restaurant gekauft habe.[10] Mit dem Umzug in eine andere Stadt wechselte die Familie zugleich in den Zuständigkeitsbereich eines anderen Jugendamtes. Da ihre Akte weitergegeben wird, bleibt sie somit weiterhin mit dieser Institution konfrontiert.

2.2 Kinderschutzmeldung Anne und Julie

Im Zentrum dieses Falls stehen die ca. 37-jährige Hoa und ihre Zwillinge, Anne und Julie (sieben Jahre alt), sowie Hoas ca. 32-jährige Schwägerin Nga. Hoa ist 2009 von Zentralvietnam nach Deutschland gekommen. In Vietnam hatte sie bereits eine Familie mit zwei Kindern, die nach der Scheidung der Eltern beim Vater verblieben. Bereits bei unserer ersten Begegnung im Jahr 2018 hatte sie nicht die Absicht, ihre Kinder nach Deutschland zu holen, da sie fand, dass es ihnen bei ihrem Vater besser gehe. Zwei Jahre nach

9 Die Sozialassistenz/Familienpflege nach Paragraph 27.2 SGB VIII ist ein Angebot für Familien, die sich in einer Belastungssituation befinden, und leistet unter anderem Begleitung bei Behördengängen und eine altersgerechte Versorgung der Kinder im Wohnumfeld.

10 Bei erfolgreicher Führung des Restaurants kann sich durch die finanzielle Absicherung ihr Aufenthaltsstatus in eine Niederlassungserlaubnis wandeln.

ihrer Ankunft in Deutschland ging Hoa eine neue Beziehung ein und wurde mit den Zwillingen schwanger. Sie trennte sich allerdings vom Kindsvater, dessen Identität sie nicht offenbarte. Ihre Schwägerin Nga kam – auf illegalem Wege – kurz nach Hoas Entbindung nach Deutschland, um Hoa bei der Betreuung ihrer Zwillinge zu unterstützen. Nga war in einer ländlichen Gegend in Zentralvietnam aufgewachsen und hatte die Schule frühzeitig aufgrund finanzieller Not beendet. Auch sie hat ihren Ehemann und ihr Kind in Vietnam zurückgelassen, um für eine bessere, finanziell gesicherte Zukunft ihrer Familie zu sorgen.

Mit vier Jahren kamen Anne und Julie in die Kita. Dort fiel den Erzieher*innen auf, dass beide in ihrer deutschen Sprachentwicklung verlangsamt waren. Sie erhielten daraufhin logopädische und heilpädagogische Förderung im Sozialpädiatrischen Zentrum (SpZ).[11] Aufgrund der diagnostizierten Entwicklung in Sprache und Kognition vermuteten die Fachkräfte vom SpZ eine emotionale Vernachlässigung im frühen Kindesalter. Auf Empfehlung des SpZ wurde daraufhin ein Erziehungsbeistand[12] beantragt, wobei ich als Erziehungshelferin eingesetzt wurde. Während dieser Hilfe wurden noch weitere Auffälligkeiten bei den Zwillingen deutlich. So hatten sie öfter Momente, in denen sie laut wurden, auf dem Boden lagen und nicht aufhörten zu weinen, obwohl Hoa und Nga versuchten, sie zu trösten. Hoa erzählte, dass dies sehr oft der Fall sei und es ihr besonders in der Öffentlichkeit peinlich wäre. Durch ihre Intensität und Dauer unterschieden sich diese Verhaltensweisen deutlich von den vor allem bei vielen kleineren Kindern üblichen ›Trotzanfällen‹. Auffällig war auch, dass die Zwillinge sich noch mit sechs Jahren so gebärdeten. Deshalb wurde der Erziehungsbeistand in eine Familienhilfe (Paragraph 31 SGB VIII) umgewandelt, zu der eine zusätzliche Kollegin mit in den Fall einstieg. Dies bedeutete, dass eine zusätzliche Erziehungsberatung mit Hoa als eine der Interventionsmaßnahmen durchgeführt wurde.

Da Hoa als Kellnerin in einem Restaurant voll ausgelastet war und Nga sich um die Betreuung der Kinder kümmerte, bezogen wir sie mit in die Erziehungsberatung ein. Nga berichtete uns, dass Anne und Julie von Hoa sehr verwöhnt würden. Auch beschrieb sie das Verhältnis zu ihrer Schwägerin als

11 Die Behandlung in einem Sozialpädiatrischen Zentrum erfolgt über den Kinderarzt der Familie und umfasst Diagnostik und Therapie für Kinder mit chronischen (körperlichen und psychischen) Erkrankungen oder Entwicklungsstörungen vom Säuglings- bis Jugendalter.

12 Freiwilliger Antrag der Sorgeberechtigten, der die Kinder bei der Bewältigung von Entwicklungsproblemen fördern soll (Paragraph 30 SGB VIII).

angespannt: Sie würden kaum miteinander sprechen, was unsere Beobachtungen bestätigten.

Während eines Hausbesuchs erzählten uns die Zwillinge, dass sie von Nga mit einem Stock auf die Hände geschlagen würden. Nga bestätigte die Erzählung der Kinder: Sie versuche, ihnen Zählen beizubringen, aber beide seien unkonzentriert und würden nicht auf sie hören. Nga war von Hoa beauftragt worden, den Kindern beim Lernen zu helfen, da sowohl seitens der Kita als auch des SpZ mehrfach auf die Notwendigkeit hingewiesen worden war, die Kinder zur Vorbereitung auf die Einschulung zuhause zu fördern. Wir erläuterten Nga, dass körperliche Strafen den Kindern in ihrer Entwicklung schaden könnten und andere Erziehungsmethoden vorzuziehen seien. Nga verglich die Zwillinge mit ihrem eigenen Kind in Vietnam und sagte, dass diese im Vergleich sehr langsam seien in ihrer Lernfähigkeit. Wir schilderten diese Situation – wie vorgeschrieben – innerhalb der Teambesprechung und wurden von der Teamleitung beauftragt, eine Kinderschutzberatung heranzuziehen. In dem Beratungsgespräch versuchten wir, gemeinsam zu einer Beurteilung der Situation zu gelangen. Anhand der Gefährdungsindikatoren schätzten wir anhand einer Skala gemeinsam ein, inwieweit die Entwicklung der Kinder in körperlicher und/oder emotionaler Hinsicht als gefährdet anzusehen sei und ob der Aufsichtspflicht in ausreichendem Maße nachgekommen wurde.

Die körperliche Entwicklung von Anne und Julie stuften wir mit der Ziffer 2[13] ein, da sie gut versorgt waren (U-Untersuchungen vollständig). Die emotionale Entwicklung ordneten wir dagegen als »gefährdet« ein (zwischen sieben und acht auf der Skala). Dieses Urteil gründete auf unserer Beobachtung, dass die Beziehung zwischen den Kindern und ihrer Tante von wenig Zuneigung bestimmt war. Nga kümmerte sich in erster Linie um die körperliche Versorgung der Kinder, für deren emotionale Bedürfnisse sie wenig feinfühlig schien. Die Verhaltensauffälligkeiten der Kinder, die nach Ansicht des SpZ ihr Bedürfnis nach Aufmerksamkeit widerspiegelten, wurden von Nga nicht so eingeordnet, sondern als Ungehorsam gedeutet. Die Aufsichtspflicht stuften wir auf der Skala mit einer vier ein, da Hoa Nga zwar hiermit beauftragt hatte, aber die Kinder sich mehr Anwesenheit ihrer Mutter wünschten. Ebenso wurde in der Beratung die körperliche und psychische Gewalt innerhalb der Familie thematisiert, zum einen, da Nga die Kinder auf die Hand geschlagen hatte und zum anderen, da sowohl Hoa als auch Nga den Kin-

13 Indikatoren von eins bis zehn: Je kleiner die Zahl von den fallzuständigen Fachkräften eingestuft wird, umso weniger Gefährdung besteht.

dern mit Liebesentzug drohten (»Wenn du nicht auf mich hörst, liebe ich dich nicht mehr.«), wenn sie sich durch deren Verhalten überfordert fühlten.

In der Summe führte die Bewertung der einzelnen Indikatoren dazu, dass die damalige familiäre Situation als drohende Kindeswohlgefährdung eingestuft wurde. Es folgten die Meldung an das Amt und eine Hilfekonferenz. Die Jugendamtsvertreter*innen erläuterten Hoa, dass sie als Erziehungsberechtigte verpflichtet sei, für ihre Kinder zu sorgen und sie entsprechend verantwortlich sei, die von der Tante eingesetzte Gewalt zu unterbinden. Daraufhin teilte Hoa der Fachkraft vom Jugendamt mit, dass sie meine Kollegin und mich nicht mehr in der Familie haben wolle, sondern einen Fachkräftewechsel wünsche. Das Jugendamt stimmte dem Fachkräftewechsel nicht zu. So arbeiteten wir weiterhin mit Hoa und Nga und versuchten, diese für die Bedürfnisse der Zwillinge zu sensibilisieren, die unserer Ansicht nach mehr Aufmerksamkeit und Nähe brauchten.

Nachdem wir die Familie ein Jahr betreut hatten, änderten sich die familiären Verhältnisse. Hoa hatte mittlerweile ein Nagelstudio außerhalb Berlins gekauft. Durch diese veränderte berufliche Situation war es Hoa nur noch an den Wochenenden möglich, in Berlin zu sein, was von der Fachkraft für Kinderschutz sehr kritisch gesehen wurde. Von nun an arbeiteten wir wöchentlich mit Nga und den Kindern zusammen und trafen uns alle zwei Wochen auch mit Hoa.

Nach einiger Zeit lernte die Mutter einen neuen Lebenspartner, ebenfalls vietnamesischer Herkunft, kennen und heiratete ihn. Er verstand sich mit den Zwillingen und Nga auf Anhieb sehr gut. Wir empfahlen nach zwei Jahren eine Beendigung der Hilfe, da die Familie nun auch ohne Erziehungshilfe ihre persönlichen Anliegen klären konnte und sowohl Nga als auch Hoa weniger überfordert mit der Erziehung von Anne und Julie waren.

3. Interpretation

Im Mittelpunkt beider Fallbeispiele stehen Frauen, die typische Vertreterinnen der neuen, mehrheitlich weiblichen Immigration aus Vietnam darstellen. Beide sind allein aus Vietnam nach Deutschland migriert, haben hier Familien gegründet, wobei sie mit den jeweiligen Kindesvätern nicht mehr zusammenleben, sondern rechtlich Alleinerziehende sind, auch wenn beide neue Partnerschaften mit ebenfalls aus Vietnam zugewanderten Männern

eingegangen sind. Die Lebenssituation beider Frauen sowie ihrer Partner ist durch eine extrem hohe Arbeitsbelastung und einen unsicheren Aufenthaltsstatus gekennzeichnet, zwei eng zusammenhängende Faktoren. So streben beide Frauen an, sich selbständig zu machen und ein eigenes Unternehmen aufzuziehen, um durch ausreichende Einkünfte (und damit Unabhängigkeit vom ALG II) eine Niederlassungserlaubnis zu erwirken, was Hoa auch gelang und von Thuy mit dem Restaurantkauf angestrebt wurde.[14]

Das hohe Arbeitspensum bildet eine Notwendigkeit zur Verwirklichung des übergreifenden Immigrationszieles der Frauen: Erlangung ökonomischer Sicherheit zur Schaffung besserer Bildungs- und damit sozialer Aufstiegschancen für ihre Kinder und letztlich die ganze Familie.

Im Gegensatz zu Thuy (Fallbeispiel 1), die nicht vorhat, ihre in Vietnam verbliebenen erstgeborenen Kinder nach Deutschland zu holen, streben viele andere Frauen eine Familienvereinigung an, wodurch sich der Druck, beruflich erfolgreich zu sein und baldmöglichst eine Niederlassungserlaubnis zu erhalten, nochmals enorm erhöht. Um ihre durch die strukturellen Zwänge des Migrationsregimes geprägte Lebens- und Familiensituation und insbesondere die Betreuung ihrer kleineren Kinder bewerkstelligen zu können, greifen diese Frauen auf Nannies zurück, wobei es sich um – häufig auf illegalisierte Weise – nach Deutschland gekommene Frauen unterschiedlichen Alters handelt, die ihrerseits wieder ihre eigene Familie in Vietnam unterstützen wollen, wie Nga im Fallbeispiel 2. Kurz: Das extreme Arbeitspensum der Frauen und ihre dadurch bedingten langen täglichen Abwesenheiten erfordern den Einbezug von Nannies oder auch Verwandten zur Kinderbetreuung.

Diese, dem Migrationsregime geschuldeten, spezifischen familiären Konstellationen sind aber, wie die Fallbeispiele zeigen, den Expert*innen und Entscheidungsträger*innen im Jugendamt häufig nicht geläufig oder werden von diesen negativ bewertet. Dies zeigt sich an Auflagen, die eine häufigere Anwesenheit der Mutter verpflichtend machen, auch angesichts dadurch entstehender finanzieller Einbußen, wodurch sich der Druck auf die Frauen stark

14 Bis zur Erlangung einer Niederlassungserlaubnis ist das Aufenthaltsrecht der Frauen an die Minderjährigkeit ihrer in Deutschland geborenen Kinder gekoppelt. Ist bei der Geburt des Kindes in Deutschland nur der Vater deutscher Staatsangehöriger und sind die Eltern nicht verheiratet, so kann der Vater dieses als seines anerkennen. Dabei ist es nicht zwingend, dass der anerkennende Vater der biologische Vater ist (BGB Paragraph 1592). Demnach erhält das Kind durch die Vaterschaftsanerkennung die deutsche Staatsangehörigkeit (Paragraph 28 Absatz 1 Nr. 3 AufenthG). Wenn zum Zeitpunkt der Geburt ein sorgeberechtigtes Elternteil eine Aufenthaltserlaubnis besitzt, erhält das Kind die Aufenthaltserlaubnis (Paragraph 33 Satz 2 AufenthG).

erhöht. Der Nachdruck, mit dem seitens des Amtes auf mütterlicher Anwesenheit bestanden wird, ist dem bindungstheoretischen Axiom geschuldet, demzufolge Mütter die wichtigsten Bezugspersonen ihrer Kinder und für deren gesunde emotionale Entwicklung von größter Bedeutung sind. Nannies gelten als Notlösung: Ihnen einen Großteil der täglichen Kinderbetreuung anzuvertrauen, wird mit Skepsis betrachtet. Dies wird in beiden Fällen deutlich, auch wenn im zweiten Fall das Jugendamt die Notwendigkeit einer Nanny, hier der Schwägerin, anerkennt und den Familienhelferinnen empfiehlt, diese mit in die Beratungsarbeit einzubeziehen. Im ersten Fall hingegen sieht sich die Familie gezwungen, die fortgesetzte Beschäftigung der Nanny zu verheimlichen und für die Familienhelferinnen bei ihren Hausbesuchen ein den Idealvorstellungen des Jugendamtes entsprechendes Familienleben zu inszenieren. Derartige an den sozialen Erwartungen orientierte Inszenierungen lassen sich vielfach in der Familienarbeit beobachten (Scheidecker u. a. 2020: 49).

Auch wenn die Kinderbetreuung durch »externe« Personen zum Teil den durch die Migration bedingten Erfordernissen geschuldet ist, so schwingen hier auch differente Vorstellungen über die mütterliche Rolle mit. In Vietnam obliegt die Fürsorge für und Erziehung von Kindern nicht ausschließlich den Eltern, sondern wird transgenerational zwischen verschiedenen Familienmitgliedern geteilt.[15] Diese auch als »alloparenting« oder »multiple caregiving« bezeichneten Formen der Kinderbetreuung (Keller 2011) ermöglichen es den Müttern, sich verstärkt um die materielle Versorgung ihrer Kinder und deren Zukunftssicherung zu kümmern, was auch als zentrales Attribut guter Elternschaft gilt. In Deutschland fehlen den Müttern nicht nur die familiären Ressourcen für die Kinderbetreuung, sondern sie sind auch mit anderen Definitionen der Mutterrolle sowie zentraler Erziehungsaufgaben und angemessener Erziehungsstile konfrontiert. Vor allem im Rahmen von Meldungen an das Jugendamt machen sie die Erfahrung, als »defizitäre Mütter« bewertet zu werden, trotz ihres hohen Einsatzes, den ihre – letztlich auf die Zukunft der eigenen Kinder ausgerichtete – Migration darstellt.[16]

15 Vietnam ist eines der Länder, in denen rund 50 % der Bevölkerung »coparenting« nutzt, wobei vor allem die Großeltern mit eingebunden werden (Knodel/Nguyen 2015). Sozialanthropologische und kulturpsychologische Studien zeigen, dass weltweit mehrheitlich Formen des »multiple caregiving« oder »alloparenting« zur Anwendung kommen und nuklearfamiliäre Fürsorgesysteme somit ein Minderheitenmodell darstellen, siehe zum Beispiel Morelli u. a. 2017; Quinn/Mageo 2013; Otto/Keller 2014.

16 Siehe auch Morgan 2016: 299f.

Eine weitere Differenzdimension betrifft die grundsätzliche Ausrichtung der Erziehungsmodelle. So herrscht in Deutschland eine in der Kulturpsychologie als »kindzentriert« charakterisierte Erziehungsideologie vor, derzufolge sich elterliches Verhalten an den Bedürfnissen der Kinder orientieren soll, während in Vietnam sowie zahlreichen weiteren Gesellschaften »erwachsenenorientierte« Erziehungsmodelle dominieren (Keller 2011; Morreli u. a. 2017). Hiermit in Zusammenhang stehen auch differente Vorstellungen über angemessene Erziehungsstile sowie gutes Elternverhalten. So spielen in den beiden Fallbeispielen Aspekte vermeintlicher emotionaler Vernachlässigung sowie körperlicher Gewalt gegenüber den Kindern eine Rolle. Im Fallbeispiel 2 bemühen sich die Betreuerinnen in ihrer Arbeit mit der Mutter und Schwägerin, diese für die Bedürfnisse der Kinder zu sensibilisieren und ihnen zu erläutern, dass deren Verhaltensauffälligkeiten als Indikatoren emotionaler Bedürfnisse nach Aufmerksamkeit und Zuwendung zu werten sind.

Dieser psychologische, bindungstheoretische Diskurs, der die kindliche Entwicklung in direkten Zusammenhang mit der Feinfühligkeit und Responsivität der primären Bezugspersonen bringt (Bowlby 1988) und diesen exklusive dyadische Aufmerksamkeit und ein feinfühliges Eingehen auf kindliche Signale abverlangt, ist dem Gros der immigrierten Mütter in unserer Studie fremd. Diese sind zumeist in multiplen Betreuungskontexten aufgewachsen, in denen zum einen die Mutter nicht als zentrale Bindungsfigur fungiert und zum anderen die elterlichen Fürsorgeaufgaben in der Sicherstellung des physisch gesunden und ökonomisch abgesicherten Aufwachsens ihrer Kinder sowie der Ermöglichung von Bildung gesehen werden (Scheidecker u. a. 2020: 130). Die Erziehungsziele vietnamesischer Eltern sind primär darauf ausgerichtet, dass sich die Kinder in die familiären und sozialen Beziehungsgefüge einordnen, sie sollen Respekt gegenüber Älteren lernen, der sich unter anderem in Gehorsam, Verzicht auf Widerrede und in der Übernahme von Rollen und Pflichten innerhalb der Familie zeigt.[17] Diese Ziele gehen einher mit einem vergleichsweise strengen Erziehungsstil, der auch körperliche Sanktionen mit einschließt.[18]

---

17 Diese Erziehungsziele wurden uns in zahlreichen informellen Gesprächen sowie Interviews mit vietnamesischen Immigrant*innen sowie ihren Kindern (1,5. und 2. Generation) genannt, siehe auch Röttger-Rössler/Lam 2018.

18 Körperliche Züchtigungen sind mittlerweile auch in Vietnam untersucht worden (Vu 2016: 7) und gängige Praxis: Eltern erklären die Anwendung von körperlicher Züchtigung als einen Erziehungsmechanismus. Die Kinder vietnamesischer Immigrant*innen beklagen diese Härte vielfach, siehe Röttger-Rössler/Lam 2018.

Letzterer Aspekt bildet ein zentrales Thema innerhalb der Erziehungshilfe im vietnamesischen Berlin. In den hier betrachteten Beispielen ging die als gewaltvoll eingestufte Handlung zwar von den Nannies aus, wurde aber den Müttern als Hauptverantwortlichen angelastet. Von diesen wurde erwartet, dass sie dieses Verhalten entweder unterbinden oder sich um andere Kinderbetreuerinnen bemühen. Interessant ist, dass es im Fallbeispiel 1 trotz der Uneinigkeit der Familienhelferinnen bezüglich der Bewertung des »Klapses der Nanny« als Gewalthandlung zu einer Kinderschutzmeldung kam. Wesentlichen Anteil hieran hatte die Teamleitung der Familienhilfeeinrichtung, welche die Familienhelferinnen zur Entscheidungsfindung an eine IseF-Beraterin und damit die nächsthöhere Instanz verwies, die den Fall dann auf Basis der »Berlineinheitlichen Indikatoren und Risikofaktoren« als Kindeswohlgefährdung einstufte.

In nahezu allen Zweifelsfällen kommt es zu einer Delegierung der Entscheidung an übergeordnete Expert*innen, die häufig wenig Einblicke in migrantische Lebenswelten, transnationale Familienkonstellationen oder die kulturelle Vielfältigkeit von Familienformen sowie Erziehungsvorstellungen und -praktiken haben und mehrheitlich aus der Perspektive deutscher Mittelschichtsfamilien sowie auf Basis der Prämissen der Bindungstheorie urteilen.[19] Dies zeigt sich in subtilen Wertungen wie der missbilligenden Verständnislosigkeit gegenüber transnationalen Familienkonstellationen, die oft ein »Zurücklassen« von Kindern im Herkunftsland umfassen, sowie gegenüber dem Nannysystem und dem hohen Arbeitseinsatz der vietnamesischen Migrantinnen. Diese teils bewussten, teils latenten Wertungen begünstigen die Bereitschaft, den Frauen Fürsorge- und Erziehungskompetenzen abzusprechen und schon Handlungen wie nicht »ordnungsgemäß« oder im Bademantel in der Kita abgegebene Kinder als Zeichen der Vernachlässigung zu deuten.[20] Sie erzeugen ein affektives Klima des Misstrauens gegenüber den Migrantinnen, das sich durch die sprachlichen Kommunikationshürden noch wesentlich verstärkt.

Die geringen Deutschkenntnisse machen eine direkte Kommunikation holprig bis unmöglich und erfordern Übersetzungsleistungen der mutter-

19 Die Bedeutung, die der Bindungstheorie mit ihrer Betonung der Mutterrolle und dem Konzept der Feinfühligkeit zukommt, lässt sich zum Beispiel auch am Berliner Bildungsprogramm für Kitas ablesen, das nicht nur in der Ausbildung von Fachkräften eine Rolle spielt, sondern auch die pädagogischen Programme von Kitas prägt (siehe Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Wissenschaft 2014).

20 In Vietnam ist es durchaus üblich, morgens kurze Wege und Einkäufe im Pyjama durchzuführen.

sprachlichen Familienhelfer*innen. In der sprachlichen Interaktion mit Vertreter*innen des Jugendamtes wirken diese Familien folglich ebenfalls inkompetent und defizitär. Dass die geringen Deutschkenntnisse auch mit dem hohen Arbeitspensum in vornehmlich vietnamesischsprachigen Unternehmen zusammenhängen und somit eine Konsequenz des Migrationsregimes sind, wird kaum beachtet. Das Thema Sprache ist desweiteren bedeutsam, da Kindern, die wenig Deutsch sprechen, vorschnell Entwicklungsdefizite zugeschrieben werden, wie im Fallbeispiel 1. Hier wurden die Aussagen der Familienhelferinnen, dass die Kinder Vietnamesisch sehr gut beherrschen, nicht als beweiskräftig für sprachliche Kompetenz angesehen.[21] Im Fallbeispiel 2 konnten dagegen die Familienhelferinnen eine Sprachentwicklungsverzögerung der Kinder auch im Vietnamesischen bestätigen und entsprechende Fördermaßnahmen anfordern. Diesbezüglich mussten sie jedoch Widerstände der Mutter überwinden, die diese Entwicklungsverzögerung zunächst nicht wahrnahm.

Die Fachkräfte im Bereich der Sozialen Arbeit, die – wie die Mitglieder der Vietnamteams in Berliner Familienhilfeeinrichtungen – selber einen Migrationshintergrund aufweisen, navigieren tagtäglich durch schwieriges Terrain. Sie sind ihren Arbeitgeber*innen und dem Jugendamt sowie dessen Leitlinien verpflichtet, sehen sich aber zugleich mit Loyalitätserwartungen seitens der von ihnen betreuten Familien konfrontiert oder fühlen sich diesen verbunden. Häufig werden die Familienhelfer*innen gebeten, bestimmte Vorkommnisse nicht an die Trägereinrichtung oder das Jugendamt weiterzugeben, was sie oftmals in ernsthafte Loyalitätskonflikte stürzt. Hier spielt die Strukturierung der Familienhilfe eine entscheidende Rolle. In unseren Gesprächen mit Familienhelfer*innen wurde häufig thematisiert, dass ein Verschweigen von Vorkommnissen, auch wenn sie den Betreuer*innen selbst als nicht gravierend erscheinen, sowohl aufgrund des Vier-Augen-Prinzips als auch der regelmäßigen Teambesprechungen de facto nicht möglich und entsprechende Versuche zu riskant seien. Im Gros der Loyalitätskonflikte oder auch bei Uneinigkeit im Team (Fallbeispiel 1) entscheiden sich also die einzelnen Fachkräfte aus ihrer Unsicherheit sowie Abhängigkeit heraus für Richtlinienkonformität und damit gegen die Interessen der von ihnen betreuten Familien. In der Konse-

21 Dies kann daran liegen, dass Erzieher*innen und Fachkräfte vom Jugendamt lediglich die deutsche Sprachkompetenz der Kinder wahrnehmen und dieses Sprachdefizit implizit auch auf die Muttersprache übertragen. Romaine (1995) führt auf, dass Bilingualität als Summe zweier Sprachen zu sehen ist, Individuen jedoch meist nach monolingualen Maßstäben beurteilt werden (Romaine 1995: 263, zitiert nach Schneider 2015: 193).

quenz führt dies zu Spannungen mit den Familien, die Familienhelfer*innen misstrauisch bis ablehnend gegenüberstehen. Dies zeigt sich auch in Kommentaren auf Social Media Plattformen. In einer vietnamesischsprachigen Facebook-Gruppe zu Erziehungsfragen in Deutschland mit 46.000 Mitgliedern teilen Eltern häufig ihre Probleme und Ratschläge im Umgang mit dem Jugendamt, das hier vielfach als »Polizei«[22] bezeichnet wird. Die zahlreichen Posts machen deutlich, dass das Jugendamt sowie Familienhilfeeinrichtungen als mächtige Überwachungsapparate wahrgenomen werden, vor denen es sich zu schützen gilt (Scheidecker u. a. 2020: 51).

4. Fazit

Die Erziehungshilfe soll idealiter dazu dienen, Familien in schwierigen Lebenssituationen zu unterstützen und möglichst positive Bedingungen für das Heranwachsen der Kinder zu schaffen. Doch häufig wird stattdessen Druck auf die Betroffenen ausgeübt, der zu Spannungen zwischen Eltern und den Mitarbeiter*innen der Familienhilfe sowie des Jugendamtes führt. Im Rahmen der von uns untersuchten Familienhilfefälle im vietnamesischen Berlin sind viele dieser Spannungen das Resultat der Beurteilung vermeintlicher Kindeswohlgefährdungen aus einer bindungstheoretisch informierten Perspektive, die auf drei Ebenen manifest wird: Erstens liegt sie den institutionellen pädagogischen Leitlinien zugrunde (siehe zum Beispiel die Bildungsprogramme der Bundesländer, hier das Berliner Bildungsprogramm (Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Wissenschaft 2014)); zweitens prägt sie die Unterrichtsinhalte in der Ausbildung von Fachkräften (siehe zum Beispiel *Grundlagen der Entwicklungspsychologie* (Haug-Schnabel/Bensel 2017), *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe* (Böllert 2018)) und damit deren professionelles Agieren; und drittens tritt sie uns als affektiv grundierte subjektive Sinnsetzung der Akteur*innen entgegen, die entlang dieser Wertvorstellungen sozialisiert wurden und diese internalisiert haben. Durch die enge Verflechtung der drei Bereiche werden diese Erziehungsideale beständig perpetuiert und somit relativ widerständig gegenüber Veränderungen. Eine entscheidende Rolle spielen hierbei die hierarchische Organisation und die Verfahrensabläufe der Erziehungshilfe.

---

22 Der vietnamesische Begriff für Polizei: *công an* wird in der Facebook-Gruppe Hội Mẹ và Bé ở Nước Ngoài – Germany häufig als Synonym für das Jugendamt verwendet.

Unseren bisherigen Untersuchungen zufolge urteilt das Gros der Entscheidungsträger*innen – durchaus in bester Absicht – auf Basis ihrer eigenen Sozialisationserfahrungen sowie ihres erworbenen Fachwissens und zumeist aus einer Mittelschichtsperspektive. Auch wenn etlichen Jugendamtsmitarbeiter*innen migrantische Lebensrealitäten bekannt sind und manche auch um die Vielgestaltigkeit von Erziehungsmodellen wissen, so werten sie doch – oft unbewusst – Erziehungsstile ab, die der ihnen vertrauten und als »besser« erscheinenden, bindungstheoretisch infomierten Pädagogik entgegenstehen. Personen mit Migrationshintergrund sind bislang kaum in Leitungs- oder in Expert*innenpositionen anzutreffen, sondern vornehmlich auf der weisungsabhängigen Ebene tätig. Ihre Möglichkeiten, die Erziehungshilfe für migrantische Lebensrealitäten zu sensibilisieren sowie differente Einschätzungen vermeintlicher Kindeswohlgefährdungen und alternative Hilfsmaßnahmen durchzusetzen, sind aufgrund der Verfahrensabläufe begrenzt. Diese Regelwerke, die neben dem Vier-Augen-Prinzip Supervisionen und den Expert*innenrat umfassen, sind äußerst ambivalent. Sie sollen einerseits eigenmächtiges Handeln einzelner Helfer*innen zum Schutz der Klient*innen verhindern, bilden anderseits aber Kontrollinstanzen, die bewirken, dass die normativen Leitlinien der Kinder- und Jugendhilfe perpetuiert werden. Divergente Vorstellungen über Elternschaft und Erziehung vermögen diesen Filter kaum zu passieren. Die soziale und kulturelle Diversifizierung der Erziehungshilfe beschränkt sich also bislang auf die personelle Ebene, von der auf lange Sicht wahrscheinlich aber auch eine Modifikation der institutionellen Leitlinien ausgehen wird.

Literatur

Amt für Statistik Berlin-Brandenburg (2020), *Statistischer Bericht A I 5 – hj 1 / 20. Einwohnerinnen und Einwohner im Land Berlin am 30. Juni 2020*, https://www.statistik-berlin-brandenburg.de/publikationen/stat_berichte/2020/SB_A01-05-00_2020h01_BE.pdf (letzter Zugriff: 30.12.2020).

Böllert, Karin (2018), *Kompendium Kinder- und Jugendhilfe*, Wiesbaden.

Bowlby, John (1988), *A Secure Base. Parent-child Attachment and Healthy Human Development*, New York.

Dennis, Mike (2005), »Die vietnamesischen Vertragsarbeiter und Vertragsarbeiterinnen in der DDR 1980–1989«, in: Ders./Weiss, Karen (Hg.), *Erfolg in der Nische? Die Vietnamesen in der DDR und in Ostdeutschland*, Münster, S. 7–49.

Haug-Schnabel, Gabriele/Bensel, Joachim (2017), *Grundlagen der Entwicklungspsychologie. Die ersten 10 Lebensjahre*, Freiburg im Breisgrau.

Keller, Heidi (2011), *Kinderalltag. Kulturen der Kindheit und ihre Bedeutung für Bindung, Bildung und Erziehung*, Berlin/Heidelberg.

Knodel, John/Nguyen, Minh Duc (2015), »Grandparents and Grandchildren. Care and Support in Myanmar, Thailand and Vietnam«, in: *Ageing and Society*, Jg. 35, H. 9, S. 1960–1988.

Mai, Nga Thi Thanh/Scheidecker, Gabriel (2020), »Die Unterschätzten. Ein Kurzporträt der neuen Migration aus Vietnam nach Deutschland«, in: VLab Berlin (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel,* Berlin, S. 117–130.

Morelli, Gilda A./Chaudhary, Nandita/Gottlieb, Alma/Keller, Heidi/Murray, Marjorie/Quinn, Naomi/Rosabal-Coto, Mariano/Scheidecker, Gabriel/Takada, Akira/Vicedo, Marga (2017), »Taking Culture Seriously. A Pluralistic Approach to Attachment«, in: Keller, Heidi/Bard, Kim A. (Hg.), *The Cultural Nature of Attachment. Contextualizing Relationships and Development*, Strüngmann Forum Reports, Bd. 22, Cambridge, S. 139–170.

Morgan, Miriam (2016), *Erziehungspartnerschaft und Erziehungsdivergenzen. Die Bedeutung divergierender Konzepte von Erzieherinnen und Migranteneltern*, Wiesbaden.

Otto, Hiltrud/Keller, Heidi (Hg.) (2014), *Different Faces of Attachment. Cultural Variations on a Universal Human Need*, Cambridge.

Quinn, Naomi/Mageo, Jaennette M. (2013), *Attachment Reconsidered. Cultural Perspectives on a Western Theory*, Basingstoke.

Röttger-Rössler, Birgitt (2014), »Bonding and Belonging Beyond WEIRD Worlds. Rethinking Attachment Theory from a Social Anthropological Perspective«, in: Keller, Heidi/Otto, Hiltrud (Hg.), *Different Faces of Attachment. Cultural Variations on a Universal Human Need*, Cambridge, S. 281–329.

Röttger-Rössler, Birgitt/Lam, Anh Thu Anne (2018), »Germans with Parents from Vietnam. The Affective Dimensions of Parent-child Relations in Vietnamese Berlin«, in: Röttger-Rössler, Birgitt/Slaby, Jan (Hg.), *Affect in Relation. Families, Places, Technologies*. London/New York, S. 72–90.

Scheidecker, Gabriel/Thierbach, Giang/Nguyen, Hoang Anh/Röttger-Rössler, Birgitt (2020), »Navigation durch schwieriges Gelände. Erziehung und Erziehungshilfe aus Sicht vietnamesischer Migrant*innen in Berlin«, in: VLab Berlin (Hg.), *Ist Zuhause da, wo die Sternfrüchte süß sind? Viet-deutsche Lebensrealitäten im Wandel,* Berlin, S. 43–56.

Schneider, Stefan (2015), *Bilingualer Erstspracherwerb*, München.

Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung (2007), *Jugend in Berlin. Schutzauftrag bei Kindeswohlgefährdung. Empfehlungen zur Umsetzung nach Paragraph 8 a SGB VIII,* https://www.berlin.de/sen/jugend/familie-und-kinder/kinderschutz/fachinfo/schutzauftrag-kindeswohlgefaehrdung.pdf (letzter Zugriff: 30.12.2020).

Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Wissenschaft (Hg.) (2014), *Berliner Bildungsprogramm für Kitas und Kindertagespflege*, Weimar/Berlin, https://www.berlin.de/sen/jugend/familie-und-kinder/kindertagesbetreuung/berliner_bildungs programm_2014.pdf (letzter Zugriff: 30.12.2020).

Su, Phi Hong/Sanko, Christina (2017), »Vietnamesische Migration nach Westdeutschland. Ein historischer Zugang«. in: Kocatürk-Schuster, Bengü/Kolb, Arnd/Long, Thanh/Schultze, Günther/Wölck, Sascha (Hg.), *Unsichtbar. Vietnamesisch-deutsche Wirklichkeiten*, Köln, S. 6–23.

Vu, Thi Thanh Huong (2016), »Understanding Children's Experiences of Violence in Viet Nam. Evidence from Young Lives«, in: *Innocencti Working Paper* 2016-26, Florence.

Musterschüler: Elemente einer kritischen Genealogie der deutschen Schule

Sambojang Ceesay, Jan Slaby

Das deutsche Bildungswesen zeichnet sich sowohl historisch als auch gegenwärtig durch deutliche statistisch messbare Ungleichheiten aus. Trotz Jahrzehnten voller Bildungsreformen und Fördermaßnahmen erweist sich gerade die Bildungsungleichheit zwischen Menschen ohne und Menschen mit »Migrationshintergrund« als besonders stabil (Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2016). Da sich die Disparitäten in der Bildungsbeteiligung und dem Erwerb von Kompetenzen und Abschlüssen nachweisbar nicht allein durch unterschiedliche sozioökonomische Ressourcen in den Familien erklären lassen (Konsortium Bildungsberichterstattung 2006), müssen die Bildungsinstitutionen selbst als zentrale Teilursache der Ungleichheit hinterfragt und problematisiert werden.

Bestrebungen, die Praktiken und Diskurse von Institutionen zu verändern, sehen sich mit historischen Formationen konfrontiert, die beträchtliche Beharrungskräfte aufweisen. Das geschichtlich Sedimentierte ist teils völlig aus dem Blick gegenwärtiger Akteur*innen verschwunden, teils so grundlegend mit der laufenden Praxis verwoben, dass es den Charakter des Selbstverständlichen angenommen hat. Soll ein Diskurs über »Diversität« als institutionelle Programmatik institutionelle Vollzüge nicht nur erhellen, sondern auch verändern, sind fundierte Kenntnisse jener historischen Entwicklungen erforderlich, die sich zur gegenwärtigen Gestalt des fraglichen Sektors verfestigt haben. Institutionentheorie und Institutionenkritik können daher nur gelingen, wenn eine genealogische Perspektive auf die Selbstverständlichkeiten des betrachteten Bereichs eine zentrale Rolle spielt. Was für Institutionen allgemein gilt, gilt ebenso für die Affektivität institutioneller Praktiken und Wirkweisen. Vergangene Praxis lagert sich in affektiven Reaktionsweisen, Bewertungsmustern und atmosphärischen Formationen ab, die zusammen den strukturellen Habitus einer Institution bilden. Augenfällig wird diese institutionelle Fühlbarkeit im Umkreis der Einbindung und Adressierung von Akteur*innen durch Institutionen. *Institutio-*

nelle Subjektivierung – die machtgewirkte Zuweisung von institutionellen Rollen, Statuspositionen und Eigenschaften – ist immer auch affektive Subjektivierung (vgl. Mühlhoff 2018).

Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, das Subjektivierungsregime »deutsche Schule« unter rassismuskritischen Gesichtspunkten genealogisch zu untersuchen. Um die Reproduktionsformen und Mechanismen rassistischer Diskriminierung in der Schule zu verstehen, ist es unabdingbar, die Analyse mit einem historischen Blick auf jenen geschichtlichen Zeitraum zu beginnen, in dem das öffentliche Bildungswesen in Deutschland Gestalt annahm. Mittels einer gegen die »koloniale Amnesie« (vgl. Kössler/Melber 2018) gerichteten Perspektivierung möchten wir die Hypothese begründen, dass durch institutionelle Praktiken der Schule verwirklichte Rassifizierungsprozesse als intendierte Wirkung dieser Institution zu verstehen sind.

Zunächst werden wir herausstellen, wie das deutsche Schulsystem seit seinen Anfängen im 19. Jahrhundert mit einem Programm des Nationalismus verbunden ist. Wir nehmen insbesondere zwei Aspekte in den Blick. Einerseits zeichnen wir den institutionellen Diskurs über die Stellung der *deutschen Sprache* in der Schule nach. Wir zeigen, wie das Deutsche im 19. Jahrhundert ins Zentrum bildungstheoretischer Diskurse rückt, indem es die dominante Stellung der Altsprachen Latein und Griechisch ablöst und sukzessive zum Medium von Bildung überhaupt und zugleich zum Mittel der »Nationwerdung« erhoben wird.[1] Im Verlauf des Textes wird sich zeigen, inwiefern zentrale Aspekte der Institutionalisierung von Bildung in Deutschland an Vorstellungskomplexen aus dieser Epoche Gestalt annahmen und bis heute fortwirken.

Andererseits werden wir darstellen, wie der anfangs noch progressive und herrschaftskritische Tendenzen aufweisende deutsche Nationalismus sich im wilhelminischen Kaiserreich mit einem schichtbezogen-selektiven und hierarchisch gegliederten Schulsystem verbindet, wodurch die deutsche Schule zu einem wesentlichen Ort der (Re-)Produktion einer herrschaftsförmigen und rassistischen Gesellschaftsordnung wird. Darauf folgt eine Nachzeichnung der Entwicklung des deutschen Schulsystems in der Weimarer Republik sowie im faschistischen Deutschland in der Periode der Nazi-Herrschaft. Es ist instruktiv, sodann an die Beharrungskraft dieser im 19. Jahrhundert begründeten institutionellen Formation in der Phase nach dem Zweiten

1 Von der Entwicklung der deutschen Sprache in ihrer Verknüpfung mit der Diskursgeschichte der Nation und den Institutionen der Literatur handelt der Beitrag von Anne Fleig in diesem Band.

Weltkrieg zu erinnern. In dieser Phase gelang es den konservativen Landesregierungen, wesentliche Strukturen des deutschen Bildungssystems trotz grundlegender Reformempfehlungen von alliierter Seite unverändert weiter zu führen.

Entgegen der heutigen Tendenz, die institutionelle Landschaft der Bundesrepublik in einer Perspektive zu betrachten, die sich im Wesentlichen auf den Zeitraum ab 1960 bezieht, richtet sich unser Blick somit auf dauerhaftere historische Kontinuitäten. Im Hintergrund informiert werden unsere Überlegungen von Benedict Andersons (2006 [1983]) konstruktivistischer Nationalismustheorie, von Cedric Robinsons Studien zum *racial capitalism* (Robinson 2000 [1983]) sowie von Étienne Balibars und Immanuel Wallersteins Untersuchungen zur Verwobenheit von »Rasse«, Nation und Klasse als sich in lokalen Ausprägungen wechselseitig konstituierender historischer Formation (Balibar/Wallerstein 1990). Das Wort »deutsch« bezieht sich im vorliegenden Text daher auf eine umstrittene und wandelbare Kategorie, in der sich ethnokulturelle, sprachliche und rassistische Bestimmungen mit Fragen der Staatsangehörigkeit vermengen (Brubaker 2009). Somit rückt die dynamisch-performative Verbundenheit von Nationalismus und Rassismus in den Blick, die stets in konkreten Kontexten untersucht werden muss. Viel verdanken wir der Studie *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule* der Erziehungswissenschaftlerin Ingrid Gogolin (2008 [1994]). Diese Arbeit hat uns von der Wichtigkeit einer historischen Perspektive auf Einsprachigkeit als institutioneller Leitidee überzeugt. Gogolin seziert den Homogenisierungprozess, der zur Verankerung des Hochdeutschen als Schul- und Bildungssprache geführt hat. Nur wer Wirkkraft und Tiefe dieses nun seit über 200 Jahren andauernden Vorgangs ermessen kann, wird heutige Debatten und Konflikte um Diversität im deutschen Bildungssektor fundiert beurteilen.

1. Erste Diskursstation: Fichtes Konzept der »Nationalerziehung«

Das 19. Jahrhundert stellt für den deutschsprachigen Raum eine Zeit grundlegender gesellschaftlicher Veränderungen dar, die den Formierungsprozess der Institution Schule maßgeblich bedingen. Durch die zunehmende kapitalistische Vergesellschaftung und das Bevölkerungswachstum sehen sich

die deutschen Staaten mit neuen Herausforderungen und Ansprüchen konfrontiert, die zur Modernisierung der bislang ständisch geprägten Bildungslandschaften drängen. Mit dem gesellschaftlichen Wandel geht einerseits die Stärkung des Bürgertums einher, dessen Vertreter*innen durch ihre Stellung in der Wirtschaft ein großes Interesse an funktionaler, »praktischer« Bildung und an der Stärkung der deutschen Sprache als gemeinsamer Verkehrssprache und kommunikativer Grundlage einer bürgerlich geprägten Öffentlichkeit haben mussten (vgl. Jeismann 1987: 1–4). Zum anderen entsteht mit dem Proletariat eine neue Klasse, deren gesellschaftliche Stellung nicht mehr durch die feudalgesellschaftliche Ständeordnung vorgezeichnet ist. Durch die allmähliche Ausdehnung und Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht erhält der preußische und später deutsche Staat einen immer weitreichenderen Zugriff auf die Individuen, die nun im Sinne des Staates erzogen und in die Gesellschaft integriert werden können. Indem der Staat durch öffentliche Bildung Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs schafft, kann er der arbeitenden Klasse insgesamt eine Perspektive diesseits der Revolution aufzeigen (vgl. Röhrig 1987: 352–359).

Schließlich ist die Entstehungsgeschichte des modernen Bildungswesens eng mit der zu Beginn des 19. Jahrhunderts erstarkenden Strömung des deutschen Nationalismus verbunden. Die verschiedenen Territorien, die sich später unter der Führung Preußens im Jahr 1871 zum ersten deutschen Nationalstaat zusammenschließen, zeichnen sich zu Beginn des Jahrhunderts noch durch eine beträchtliche sprachliche, kulturelle und politische Diversität aus. Nur in der Rückschau erscheinen diese als verschiedene Ausprägungen *einer* »deutschen« Kultur und Gesellschaft. Mit dem deutschen Nationalismus und dessen politischer Vereinnahmung im preußischen Obrigkeitsstaat und später im wilhelminischen Kaiserreich durchlaufen diese Gebiete allmählich einen Prozess der kulturellen, sprachlichen und politischen Homogenisierung. Dabei übernimmt die Schule als Institution, die nach und nach immer größere Teile der Bevölkerung erreicht, eine wesentliche Rolle.

1.1 Fichtes *Reden an die deutsche Nation*: sprachbasierter Ethnonationalismus

Besonders deutlich wird die Akzentverschiebung hin zum Deutschen in Johann Gottlieb Fichtes *Reden an die deutsche Nation*, die der Philosoph vom Dezember 1807 bis zum März 1808 in der Preußischen Akademie der Wis-

senschaften zu Berlin vorträgt. Die für das Königreich Preußen katastrophale Niederlage im Krieg gegen die napoleonische Armee und die französische Besatzung Berlins bilden den historischen und politischen Hintergrund der Reden. Sie gleichen einem Appell an das »deutsche Volk«, sich seiner Größe zu besinnen und sich von Fremdherrschaft zu befreien (Fichte 2008 [1808]: 148). An Fichtes Reden lassen sich typische diskursive Muster eines nationalistischen Bildungsideals herausstellen, die auch für gegenwärtige Formationen eines entlang der Kategorien Sprache und Kultur organisierten deutschen Rassismus charakteristisch sind.

Sprache versteht Fichte allgemein als Ausdruck des »gemeinsamen Lebens [eines] Volks« und als ganzheitliches Produkt aller »wirklich erlebten Anschauung[en] dieses Volks« (ebd.: 68). Die Einheit des Volks werde dabei durch die geteilte Sprache gestiftet. Die Angehörigen derselben Sprachgemeinschaft seien schon »vor aller menschlichen Kunst […] durch die bloße Natur […] aneinandergeknüpft« und »gehör[en] zusammen« (ebd.: 211). So sichere die deutsche Sprache, trotz der zahlreichen politischen, standesgesellschaftlichen und konfessionellen Spaltungen jener Zeit, das »unzertrennliche Ganze« der Nation (ebd.: 211). Fichtes Nationalismus basiert also auf einer Vorstellung von Völkern als vorpolitischen, »natürlichen« Sprachgemeinschaften. Zweifellos strebt Fichte auch die Errichtung eines deutschen Nationalstaats als »politischer Heimat« des deutschen Volks an, was für ihn nur mittels einer »eigentümliche[n] deutsche[n] Nationalerziehung« zu erreichen ist (ebd.: 24). Diese neue Bildung richte sich »an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist« und sie soll nicht etwa Bildung »eines besondern Standes […], sondern Bildung der Nation schlechthin als solcher« sein (ebd.: 24). Fichte vertritt hier bereits die moderne Idee von allgemeiner Bildung als staatlicher Aufgabe (ebd.: 164). Im frühen deutschen Nationalismus ist mit dieser Idee noch die Vision einer egalitären Ordnung des zukünftigen deutschen Nationalstaats verbunden, in der alle Angehörigen der Nation durch Bildung über die intellektuellen Mittel der Teilhabe an der Öffentlichkeit verfügen.

Bildung bedeutet für Fichte nicht einfach die Vermittlung eines bestimmten Wissens, sondern hat zur Aufgabe »Menschen selbst zu bilden, und ihre Bildung keinesweges, wie bisher, zu einem Besitztume, sondern vielmehr zu einem persönlichen Bestandteile des Zöglings zu machen« (ebd.: 23). In diesem Sinne impliziert Bildung stets auch einen öffentlichen Erziehungsauftrag, der einen Bildungszwang rechtfertigt (Vierhaus 1980: 408). Fichtes »Nationalerziehung zum Deutschtum« (Aichele 2008: LXXIII) stellt

sich so als Prozess der Formierung jedes einzelnen Menschen wie auch als Prozess der Bildung der »deutschen Nation« dar.

Dieser Nation schreibt Fichte einen globalen Führungsanspruch und eine Vorrangstellung »vor allen anderen Völkern« zu, die er durch Besonderheiten der deutschen Sprache zu begründen versucht (Fichte 2008 [1808]: 60). Während andere Sprachen im Verlauf der Geschichte durch »fremde Einflüsse« von »ihrer lebendigen Wurzel abgeschnittene« und »im Grunde tote und unverständliche Sprachen« geworden seien (ebd.: 70), sei *nur* im Deutschen die ununterbrochene Beziehung zwischen sprachlichen Ausdrücken und »wirklich erlebter Anschauungen dieses Volkes« (ebd.: 68) gewahrt geblieben. Das Deutsche stellt für Fichte daher die *einzige* »lebendige« und »ursprüngliche« Sprache dar (ebd.: 62–70). Als solche habe sie eine besondere Beziehung zur Vernunft; in ihr sei der Höchststand menschlichen Erkennens aufgehoben (Aichele 2008: LXII–LXV). Damit avanciert die deutsche Sprache und mit ihr das deutsche Volk in Fichtes geschichtsphilosophischer Darstellung zu nichts weniger als dem Träger des geistigen, sittlichen und kulturellen Fortschritts der Menschheit (Strub 2004: 403–405).

Dabei beruht die Überzeugungskraft der Reden für Fichte »keineswegs auf einer Beweisführung durch Begriffe« (Fichte 2008 [1808]: 149). Nur wer das Gefühl der »deutschen Vaterlandsliebe« teile, könne den Gehalt der Reden, also die Vorrangstellung der deutschen Sprache und Kultur, verstehen (ebd.: 149). Fichtes Reden sind folglich als *performativer Sprechakt* zu verstehen, dessen Wirksamkeit von einer kollektiv geteilten affektiven Erfahrung abhängt. »Wahre Deutsche« wissen bereits von der Überlegenheit des Deutschen, die für die Sprecher*in einer »toten Sprache«, für »den Ausländer«, prinzipiell nicht nachvollziehbar sein kann (Strub 2004: 400).

Am Beispiel Fichtes wird die für Deutschland bis heute typische Form eines *Ethnonationalismus* erkennbar. Sprache fungiert dabei als Marker, der die Zugehörigkeit zum deutschen Volk und damit zur deutschen Nation anzeigen soll. Hobsbawm (1992 [1990]) hat aufgezeigt, wie insbesondere der deutsche Nationalismus seit dem frühen 19. Jahrhundert eine ethnokulturelle Ausdeutung erfahren hat. Gerade weil es zu Beginn des Jahrhunderts noch keinen deutschen Nationalstaat und noch keine Evolutionstheorie oder Vererbungslehre gibt, kommt der deutschen Sprache diese besondere Bedeutung für den Konstitutionsprozess der deutschen Nation zu (ebd.: 102–104).

Angesichts der ethnokulturellen Bestimmung der deutschen Nation und der behaupteten kulturellen Überlegenheit derselben erscheinen Fichtes Reden insgesamt als Frühform eines *deutschen Kulturrassismus*. Es ist notwendig,

Vorstellungen und Theorien wie jene Fichtes explizit als Rassismus zu benennen, um auch gegenwärtige rassistische Verhältnisse überhaupt *als das, was sie sind,* besprechbar zu machen. Wir betrachten es als einen Fortschritt, der nicht primär der akademischen Welt, sondern den Widerstands- und Befreiungsbewegungen von Schwarzen Menschen und People of Color zu verdanken ist, dass derzeit in vielen progressiven Diskursen von (weißem) Rassismus die Rede ist, anstatt von »Ausländerfeindlichkeit«, »Ressentiments« oder »Chauvinismen« der einen oder anderen Art. Wird doch gerade mit dem Begriff Rassismus endlich dieses seit Jahrhunderten global wirksame Organisationsprinzip *weißer Vorherrschaft* deutlich benannt (Mills 1997). Obwohl Rassismus sich in der Geschichte auf je spezifische Weise mit Nationalismen, Klassenfragen, Geschlechtszugehörigkeiten, wissenschaftlichen Diskursen usw. verbindet und daher sehr unterschiedliche raumzeitliche Ausformungen aufweist, kann hier so etwas wie eine grundlegende Funktionslogik des Rassismus umrissen werden.

Rassismus stellt sich stets als Konstruktionsprozess voneinander unterschiedener und zueinander hierarchisch positionierter Gruppen dar. Um die Dominanzverhältnisse zwischen den Gruppen zu rechtfertigen, werden ihnen Eigenschaften zugesprochen, die dann auch als intrinsische Eigenschaften der einzelnen Angehörigen der Gruppe erscheinen. In der rassistischen Ideologie erscheinen diese Gruppen als reale geschichtliche Subjekte. Für die Bestimmung der Gruppenzugehörigkeit Einzelner braucht es stets einen geeigneten wahrnehmbaren Marker – möglichst an den Körper gebunden –, damit die rassistische Kategorisierung tendenziell unentrinnbar wird (Modood 2005: Einleitung, Kap. 1).

Hautfarbe stellt dabei die historisch wirkmächtigste, jedoch nie einzige Technik rassistischer Markierung dar. Auch die Sprache haftet am Körper und ist von außen wahrnehmbar. Die Art und Weise, wie eine Person Deutsch spricht, deutet ihre Herkunftsgeschichte an und gibt Hinweise darauf, ob sie Deutsch als alleinige Erstsprache, neben weiteren Sprachen oder als »Fremdsprache« spricht. Und im Paradigma des sprachbasierten deutschen Kulturrassismus wird allein auf Grund dieser Äußerlichkeiten und ungeachtet der tatsächlichen Sprachbeherrschung und Sozialisation einer Person über deren Zugehörigkeit zur deutschen Nation mitsamt kulturellem und geistigem Entwicklungsstand entschieden. Angesichts der Reden Fichtes in einem Gestus vermeintlicher wissenschaftlicher Genauigkeit nicht von Rassismus, sondern, wie etwa Aichele in seiner Einleitung zu Fichtes Reden, von einem »gelehrten Chauvinismus« zu sprechen (Aichele 2008: LXXI-

Vn99), erscheint als Alternative politisch wie philosophisch halbherzig und unzeitgemäß.

An dieser Stelle mag der Hinweis angebracht sein, dass die Stimme des Erstautors nicht nur die eines Philosophen ist, der um kritische Theoriearbeit bemüht ist, sondern auch die Stimme eines Schwarzen Deutschen, dem es weniger um akademische Dispute als um progressive Wirksamkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit geht.

1.2 Die Institutionalisierung des Deutschen in der Schule im Vormärz

In der Epoche des Vormärz erfolgen sodann wichtige Schritte der theoretischen und institutionellen Ausgestaltung der Idee von öffentlicher Bildung auf Grundlage der deutschen Sprache. In den vormärzlichen Debatten zum »muttersprachlichen«, d. h. deutschsprachigen Unterricht taucht immer wieder die bereits bei Fichte angeklungene Vorstellung eines »natürlichen Laufs« sprachlicher Entwicklung auf, dem die Schule Rechnung tragen müsse.

Gogolin (2008 [1994]) skizziert diese Vorstellung am Beispiel von Adolph Diesterwegs Überlegungen zur »naturgemäßen Methode« des Sprachunterrichts und stellt dabei die Grundannahme eines in Stufen verlaufenden Prozesses der Sprachaneignung heraus. Nach Diesterweg erfolgt die frühkindliche Aneignung der Muttersprache durch präreflexive Nachahmung, wobei die Worte der Muttersprache dem Kind nicht als etwas »Äußerliches« erscheinen, sondern mit mentalen Vorstellungen identifiziert würden; das Kind »lebt« sozusagen in der Sprache (ebd.: 52). Erst im Alter von zwölf Jahren sei es schließlich fähig, die Muttersprache auch analytisch zu betrachten. Demgegenüber würde das »zu frühe« Erlernen einer zweiten Sprache die natürliche Entwicklung stören. Damit schreibt Diesterweg Einsprachigkeit als »natürliche« und damit einzig angemessene Grundlage des Spracherlernens fest (ebd.: 52f.). Obwohl diese Auffassung wissenschaftlich längst überholt ist (Fürstenau 2020; Gogolin 2020), prägt sie noch heute häufig die Herangehensweise an sprachliches Lernen seitens der Schule sowie die Meinung vieler Lehrkräfte (Gogolin 2008 [1994]: 51).

In Folge der zunehmenden Betonung der Relevanz des Deutschen in bildungstheoretischen Diskursen des Vormärz, erhält die deutsche Sprache nun schrittweise Einzug in die Lehrpläne der höheren Schulen; zunächst noch nicht als eigenes Unterrichtsfach, sondern als Medium, in dem die Unterrichtsgegenstände sämtlicher Fächer besprochen werden (ebd.: 47f.). Das

preußische Abiturreglement von 1834 markiert einen weiteren wichtigen Schritt der Institutionalisierung der deutschen Sprache in der Schule. Die deutschsprachigen Schulaufsätze bilden nun die Grundlage der Leistungsbeurteilung der Abiturienten, so dass Sprachkompetenz im Deutschen fortan fächerübergreifender Maßstab formaler Bildung ist (Jäger 1987: 195–197).

2. Zweite Diskursstation: Rudolf Hildebrands »deutsche Bildung«

Mit der Übernahme und Vereinnahmung des deutschen Nationalismus durch den preußischen Obrigkeitsstaat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandelt sich auch das Verständnis der Funktion der deutschen Sprache in der Schule.[2] Der für den Vormärz typische Anspruch, durch den Deutschunterricht rationale und mündige Bürger hervorzubringen, wird vom Ziel der Gesinnungsbildung im Sinne des Staates abgelöst (Tenorth 1987: 266). Hierbei spielen der sich zeitgleich etablierende Berufsstand der Deutschlehrer und das Universitätsfach Germanistik wichtige Rollen. Durch die Ausrichtung des Deutschunterrichts auf die politischen Zielsetzungen des preußischen und später deutschen Nationalstaats kann diese Berufsgruppe ihre eigene Stellung entscheidend verbessern und institutionell verankern (Frank 1973: 488–494).

Deutlich wird diese Neuausrichtung in Rudolf Hildebrands Konzept »deutscher Bildung«. Dieses Konzept ist beispielhaft für ein Bildungsideal, das mit der hierarchischen Gesellschaftsordnung eines Obrigkeitsstaates versöhnt wurde und sich für dessen Zwecke einspannen lässt. 1868 wird Hildebrand, nachdem er lange als Gymnasiallehrer in Leipzig tätig gewesen war, auf Wunsch Otto von Bismarcks, damals noch Kanzler des Norddeutschen Bundes, zum außerordentlichen Professor für neuere deutsche Literatur in Leipzig berufen (Greß 1971: 88). Zu dieser Zeit entsteht auch sein Hauptwerk, das 1879 unter dem Titel *Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule und von deutscher Erziehung und Bildung überhaupt* erneut erscheint und

2 Eine gute Darstellung der Geschichte des Nationalismus findet sich in Benedict Andersons *Imagined Communities* (2006 [1983]). Anderson beschreibt, wie der Nationalismus zunächst in Opposition zu den feudalistischen Staaten Europas stand und im Verlauf des 19. Jahrhunderts durch diese Staaten vereinnahmt und seiner progressiven Tendenzen beraubt wurde.

das Fach in methodisch-didaktischer wie ideologischer Hinsicht wesentlich prägt (Hildebrand 1950 [1867]).

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Hildebrands findet sich erst knapp ein Jahrhundert nach Veröffentlichung des Buches. Franz Greß (1971) stellt in seinen Analysen zwei Grundzüge des Denkens von Hildebrand heraus. Zum einen ist dies die Vorstellung der Welt als harmonischem Gleichgewicht, zum anderen die Ablehnung rationaler Erkenntnis (ebd.: 91f.). In Hildebrands kulturpessimistischer Gegenwartsdiagnose erscheint der Verstand als zersetzende Kraft, die »Nihilismus«, »Anarchismus« und »Materialismus« Vorschub leiste (Hildebrand 1910: 163; 169; 191). Im Gegensatz dazu betont Hildebrand die Bedeutung des »lebendigen Fühlens«. Diese Gegenüberstellung von (vorrangig rationaler) »begrifflicher Zergliederung« und (vorrangig affektiver) »ganzheitlicher Erfahrung« stellt eine Grundoperation des Denkens von Hildebrand dar, welches so als ein für die deutsche Spätromantik nicht untypischer »vitalistischer Irrationalismus« (Greß 1971: 98) erscheint.

In methodisch-didaktischer Hinsicht fordert Hildebrand daher, dass »Lernen und Leben in eins übergehen« sollen (Hildebrand 1950 [1867]: 13). Dementsprechend dürfe das Hochdeutsche in der Schule auch nicht »als ein Gegensatz zur Volkssprache gelehrt werden, sondern man muß es dem Schüler aus dieser hervorwachsen lassen; das Hochdeutsch darf nicht als ein verdrängender Ersatz der Volkssprache auftreten, sondern als eine veredelte Gestalt davon« (ebd.: 33). An diesem Zitat wird deutlich, wie Hildebrand die sprachliche Diversität in der Gesellschaft hierarchisch ordnet und dabei eine Teleologie sprachlicher Entwicklung konstruiert, an deren Ende das Hochdeutsche als vollkommene Form aller deutschen Mundarten erscheint. Das Bild eines »Hervorwachsens« des Hochdeutschen suggeriert eine durch »die Natur« vorgegebene Richtung sprachlicher Entwicklung und verweist so auf die für Hildebrand typischen »Anklänge an evolutionstheoretisches Gedankengut« (Gogolin 2008 [1994]: 78).

Didaktisch müsse der Deutschunterricht ebenso an die »natürliche Entwicklung« anschließen, womit sich für die Lehrkräfte die Aufgabe ergebe, im Klassenraum eine für die Entfaltung dieser »natürlichen Anlage« förderliche Atmosphäre zu schaffen (ebd.: 79). Hildebrand betont die Notwendigkeit, die Selbsttätigkeit der Schüler zu aktivieren, indem diese in ihrer »ganzheitlichen Erfahrung« adressiert und so für den Unterricht begeistert würden (Hildebrand 1950 [1867]: 18f.). Dazu solle der Lehrer, anstatt durch analytische Darstellung eines Begriffs wie etwa »Berg« zu langweilen, bei den Gefühlen

und Intuitionen der Schüler ansetzen und diese bestärken, indem er sie zu dem Begriff »frei« assoziieren lasse. Zugleich habe der Lehrer mittels Stimmton, Gestik und anderer affektiv-körperlicher Signale auch in sich selbst die »innere Anschauung und Nachempfindung« desselben zu »wecken«, und diese übertrage sich sodann »genau wie ein elektrischer Telegraph« auf den Schüler und lasse in dessen »Seele« das »eigene […] Erfahrungsbild« des Begriffes erscheinen (ebd.: 14). Damit werde er auf die »glückliche Stufe des Elementarschülers« (ebd.) zurückversetzt. Derart gestimmt sei der Schüler sodann in der Lage, »alles Lebendige von seinem Standpunkte aus zu erfassen, von dem aus es allein in seiner Wesenheit zu erfassen ist« (ebd.: 19). Da in der »deutschen Bildung« Sprache als »direkter Ausdruck der Natur, als Träger der Sitte«, des »Gemeinschaftsbewusstsein[s]« aufgefasst wird (Greß 1971: 117), führt die Hinwendung zur deutschen Sprache die Schüler zur »Entdeckung« ihrer »deutschen Natur«. Somit stellt die »Deutschheit« für Hildebrand den eigentlichen Zweck der Bildung dar (Hildebrand 1950 [1867]: 65).

Markant ist zudem, dass diese Beeinflussung für die Schüler rational nicht durchsichtig sein, sondern durch die subtile Schaffung und Lenkung von Stimmungen und Gefühlen seitens der Lehrkräfte erfolgen soll. Dadurch wird der Klassenraum zu einem Ort, an dem eine »gefühlsmäßige Atmosphäre« geschaffen wird, die es den Schülern erlaubt, sich als »Deutsche« zu erfahren. Somit ist zu konstatieren, dass Hildebrands Didaktik wesentlich auf Techniken *affektiver Subjektivierung* basiert. Der Klassenraum fungiert als *affektives Arrangement* (Slaby/Mühlhoff/Wüschner 2019), in dem rassifizierte Subjektivierungen stattfinden. Interessant ist daher auch die Frage, wie der Inhalt dieser sinnlichen Erfahrung des »deutschen Wesens« bestimmt wird. Aus affekttheoretischer und postkolonialer Perspektive erscheint es naheliegend, hier ein relationales Konstitutionsgeschehen zu vermuten. Bei näherer Betrachtung bestätigt sich der Verdacht, dass das »deutsche Wesen« bei Hildebrand stets in Abgrenzung zum »Anderen«, dem Nicht-Dazugehörigen und »Fremden« bestimmt wird. Es sind die Sozialist*innen, Anarchist*innen, die »Franzosenaffen« und deren »Abklatsch der französischen Staatsweisen«, der »Kosmopolitismus« und die »Päpstler«, von denen sich das »deutsche Kulturvolk« befreien müsse (Hildebrand 1910: 391–394; 408–413). All jene Tendenzen, die nicht in das strategische Kalkül dieses obrigkeitshörigen Bildungsideals passen, werden als »undeutsch« und »fremd« deklariert. Der Prozess der affektiven Subjektivierung zum Deutschen ist folglich wesentlich auf Prozesse »natio-ethno-kulturell-religiösen Otherings« angewiesen (Kollender 2020: 31; Mecheril 2010: 14).

Nach den hier erfolgten Darlegungen fallen wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und Hildebrand auf. Neben der Begeisterung für den deutschen Nationalismus und das preußische Staatswesen sind dies vor allem ihre ähnlichen Vorstellungen von der deutschen Sprache. Beide begreifen Sprache nicht als Kommunikationsmittel, das fehlgehen kann, sondern verstehen sie als Ausdruck des geistigen Lebens eines Volks. Durch die geteilte Sprache sei bei den Angehörigen desselben Volks bereits eine gemeinsame Weltanschauung und gegenseitiges Verstehen angelegt. Sowohl in Fichtes Reden als auch in Hildebrands Didaktik bildet das »Zurückgehen« bzw. das Voraussetzen und Erzeugen einer geteilten affektiven Erfahrung als Deutsche in der deutschen Sprache, die sich angeblich nicht weiter logisch ergründen lasse, den Garanten des Erfolgs der von ihnen propagierten nationalistischen Bildungsziele. Die politische Konstruktion der deutschen Nation als »Volksgemeinschaft« bildet das gemeinsame Ziel beider Bildungskonzepte.

Im Gegensatz zu Fichtes Nationalismus, der noch progressive und utopische Tendenzen aufwies, stellt sich Hildebrands Bildungskonzept deutlich als »Unterwerfungslehre unter den status quo« dar (Greß 1971: 99). Die Vorstellung einer deutschen Volksgemeinschaft dient hier ausdrücklich der ideologischen und politischen Homogenisierung und Harmonisierung der deutschen Gesellschaft. Die Schule und gerade der Deutschunterricht habe die »Enttäuschung der Ideale« der Jugendlichen aufzufangen und zur »Versöhnung oder Verständigung mit den Bedingungen der harten spröden Wirklichkeit« beizutragen (Hildebrand 1950 [1867]: 21). Im Paradigma der Volksgemeinschaft erscheint die Gesellschaft in der »Urform der Familie« als harmonisches Ganzes, in dem jede Person ihren genauen Platz einnimmt (Hildebrand 1910: 409).

Nach außen folgt aus diesem Paradigma die Aufgabe kosmopolitischer Ansprüche zugunsten des Festhaltens an vermeintlichen nationalen Eigenheiten (ebd.: 382–393). Der Pluralismus der Nationen wird von Hildebrand, analog zur innergesellschaftlichen Verfasstheit, ebenfalls als hierarchisch geordnet vorgestellt. Dabei sei es »natürlich« die deutsche Nation, welche Europa führen müsse (ebd.: 405). Denn auch auf internationaler Ebene sieht Hildebrand »alle Völker wie in der Form Einer Familie, und wer das Zeug dazu hat, bevatert das Ganze« (ebd.: 395). Dementsprechend euphorisch begrüßt er die außereuropäischen kolonialen Ambitionen des wilhelminischen Kaiserreichs (ebd.: 395).

2.1 Schulbildung im wilhelminischen Kaiserreich

Infolge der Schulkonferenz von 1890 kommt es zu weiteren Schritten der Implementierung eines nationalistischen Bildungsprogramms. Bereits ein Jahr zuvor hatte Wilhelm II. als König von Preußen das preußische Kultusministerium angewiesen, Maßnahmen gegen die Ausbreitung »kommunistischer und sozialistischer Ideen« zu ergreifen (Frank 1973: 510). In dem 14 Punkte umfassenden Fragenkatalog der Schulkonferenz werden hingegen ausschließlich schulorganisatorische Fragen nach den verschiedenen Schultypen und ihren Berechtigungen adressiert. Überraschend kündigt jedoch Wilhelm II., nunmehr »Kaiser der Deutschen«, eine Rede zu Beginn der Konferenz an, in der er »die Herren von vornherein wissen [lassen wolle], was Ich über die Sache denke« (Wilhelm II., zitiert nach Frank 1973: 511). Die Schule selbst müsse »das Gefecht gegen die Sozialdemokratie« übernehmen und bezüglich der Gymnasien kritisiert der Kaiser: »Und da fehlt es vor allem an der nationalen Basis. Wir müssen als Grundlage für das Gymnasium das Deutsche nehmen; wir sollen nationale junge Deutsche erziehen und nicht junge Griechen und Römer.« (Wilhelm II., zitiert nach Frank 1973: 512). Der vorbildliche Deutsche solle gesund sein, leistungswillig und fähig, »deutsches Denken« in Deutschland und der Welt durchzusetzen (Kraul 1984: 103f.). Mag der Appell des Kaisers auf der Schulkonferenz auch wenig Resonanz finden, macht sich die Ministerialbürokratie sogleich daran, den Wünschen des Monarchen nachzukommen (Frank 1973: 512f.). Ihrerseits die Empfehlungen der Schulkonferenz größtenteils ignorierend, verfügt die Behörde die Stärkung des Deutschunterrichts in den preußischen Gymnasiallehrplänen. Die Wochenstundenzahl des Faches wird auf Kosten des Altsprachenunterrichts erhöht (ebd.: 514). Zusätzlich wird das Bestehen der Deutschprüfung zur notwendigen Bedingung der Erlangung des Abiturs gemacht; ebenso wird ein verbindlicher Literaturkanon bestimmt (ebd.: 513f.). Auch das institutionelle Selbstverständnis und die Erwartungen an die Kompetenzen der Lehrkräfte orientieren sich nun an der Leitidee der »deutschen Bildung« (ebd.: 523).

Diese Reformen lassen die politische Idealvorstellung des deutschen Schülers erkennen. Dieser »Musterschüler« des wilhelminischen Kaiserreichs übernimmt die nationale Aufgabe, »zur Erhaltung des neuen Staatswesens beizutragen«, indem er treu und unkritisch zu Gott, Kaiser und Vaterland steht (Kraul 1984: 101). Hildebrands Bildungskonzept ist im wilhelminischen Kaiserreich nicht unumstritten, und auch (seinerzeit) progressive

Kräfte wie die Sozialdemokratie können das institutionelle Gefüge in gewissem Maße mitgestalten. Das autoritäre und nationalistische Bildungsideal, das hier exemplarisch dargestellt wurde, stellt jedoch eine dominante Kraft im konfliktreichen Formierungsprozess des deutschen Bildungswesens dar.

Einerseits schreitet der Prozess der nationalen Homogenisierung mittels Sprache voran. Die deutsche Sprache wird in ihrer zentralen Stellung in der Schule gestärkt und als monolinguale Institution treibt die Schule dann auch die sprachliche Homogenisierung der restlichen Gesellschaft an. Gogolin zeigt dies anhand der preußischen Bildungs- und Sprachpolitik in den Ostprovinzen, deren Ziel die Verdrängung der polnischen Sprache aus der Öffentlichkeit war (Gogolin 2008 [1994]: 90–94). Historische Rekonstruktionen dieser Art erlauben es, die heute weitgehend normalisierte Stellung der deutschen Sprache in der Schule in ihrer scheinbar naturwüchsigen Selbstverständlichkeit zu verunsichern. Die Einsprachigkeit der Schule erweist sich als geschichtlich kontingenter und politisch umstrittener Prozess der Implementierung und Institutionalisierung eines Bildungs- und Erziehungsideals, welches sich im Verlauf der Geschichte sowohl der Institution Schule als auch den Subjekten so tief einschreibt, dass die monolinguale Ausrichtung der Schule (und der Gesellschaft insgesamt) zumeist als »natürlich« und nicht weiter erklärungsbedürftig erscheint. Folgerichtig verwendet Gogolin hierfür auch den Begriff des »monolingualen Habitus« (ebd.: 100–104).

Andererseits ist die Struktur des deutschen Bildungswesens auch von der Absicht geprägt, bestehende Ungleichheiten, insbesondere Klassenunterschiede, aufrechtzuerhalten. Zum Ende des 19. Jahrhunderts ist das deutsche Bildungswesen in seiner uns heute noch bekannten Gliederung mit dem auf Bildungsbegrenzung zielenden »niederen« Schulwesen, dem an »Nützlichkeit« und praktischen Fertigkeiten orientierten »mittleren« Schulwesen und dem »höheren« Schulwesen, das zum akademischen Studium berechtigt, weitgehend gefestigt.[3] Offizielle Rechtfertigung der hierarchischen Gliederung war bereits damals ein heute noch geläufiger *Begabungsdiskurs*: Es gebe nun Schultypen, »die ein jeder nach Begabung und Neigung und im Vorausblick auf den späteren beruflichen Weg wählen könne« (ebd.: 69). Das deutsche Bildungswesen ist also keineswegs auf die einheitliche Bildung aller Individuen ausgerichtet. Gerade die extrem frühen und für den weiteren Lebensweg oft maßgeblichen Selektionsprozesse und Differenzierungen durch die Schule

3 Für einen Überblick dieser historischen Entwicklung, die hier nicht zu leisten ist, van Ackeren u. a. (2015: 13–46) sowie Kraul (1984: Kap. 2–4) für eine Darstellung der politischen Auseinandersetzungen und institutionellen Veränderungen dieser Zeit.

kennzeichnen die Eigentümlichkeit des deutschen Bildungswesens (Drewek 1994: 236). Mit der vertikalen Gliederung gehen sodann auch für die verschiedenen Schulformen typische Sprachprofile einher, in denen das Verhältnis der Schüler*innen zur Sprache und damit zur Nation als »volkstümlich«-simpel, technisch-wirtschaftlich oder politisch-philosophisch bestimmt wird (Gogolin 2008 [1994]: 100f.). Hinter den zweckrationalen und begabungstheoretischen Legitimationsdiskursen des mehrgliedrigen Bildungswesens wird zugleich der Versuch einer staatlichen Steuerung der Bildungsbeteiligung der verschiedenen Bevölkerungsschichten erkennbar, die sich vorrangig an wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Zielen orientiert.

Mit der Etablierung des staatlichen Abiturs und der damit verknüpften Zugangsberechtigung zum Studium ist zum Ende des Jahrhunderts eine entscheidende Schnittstelle für die Verteilung von sozialen Chancen und »Führungspositionen« entstanden (Vierhaus 1980: 409). Vor allem der höhere Staatsdienst, der das Abitur voraussetzt, wird zum Modell für den Ausbildungs- und Berufsweg gebildeter bürgerlicher Schichten (ebd.). Mit dem *Bildungsbürgertum* hat sich zum Ende des Jahrhunderts eine neue soziale Schicht fest etabliert, die sich weder durch ihren Stand noch ihre wirtschaftliche Stellung, sondern durch ihre Bildung distinguiert und darauf ihr gesellschaftliches Ansehen und ihren Führungsanspruch begründet. Es liegt daher im Interesse dieser Schicht, sich durch »deutliche, institutionell abgesicherte Merkmale abzuheben, gleichsam einen besonderen Stand mit dem Monopolanspruch auf bestimmte qualifizierte Positionen und dem Privileg bestimmter Vorzüge zu formieren« (ebd.: 410). Als Folge dessen kommt es zu einer Verengung des Bildungsbegriffs – mit »gebildet« sind mehr und mehr die Absolvent*innen staatlicher Bildungsinstitutionen gemeint (ebd.). Bildung ist so zum Besitz geworden, in den sich investieren lässt und den man »erwerben« kann (ebd.: 411). Beachtet man zudem, dass diese neue Schicht Gebildeter bereits früh »Selbstrekrutierungstendenzen« entwickelt, die sich durch die hohe Bedeutung der »häusliche[n] Bildungswelt« (ebd.: 410) für eine erfolgreiche Bildungskarriere erklären lassen, dann erscheint Bildung auch als erblicher Besitz.[4]

In der hier eröffneten genealogischen Perspektive auf das 19. Jahrhundert werden Nationalismus und Klassismus als konstitutive Merkmale des modernen deutschen Bildungswesens erkennbar. Zu diesem Zweck wurde hier die für Deutschland typische Form des Ethnonationalismus aufgezeigt und als

4 Auch gegenwärtig ist der heimische Buchbestand noch ein aussagekräftiger Indikator für den wahrscheinlichen Bildungserfolg der Kinder (Sikora u. a. 2019).

latenter Kulturrassismus herausgestellt. Mit dem Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913, welches das Abstammungsprinzip festschreibt, wird der Ethnonationalismus bis in die Gegenwart im deutschen Recht verankert (Brubaker 1994: 52). Sowohl die Rassifizierung der Subjekte als auch die Steuerung und Begrenzung sozialen Aufstiegs können in diesem Sinne als strategisch einsetzbare Funktionen des deutschen Bildungswesens verstanden werden.

3. Die deutsche Schule in der Weimarer Republik und im faschistischen Staat

Damit ist erneut nicht gesagt, dass sich das deutsche Bildungswesen auf diese Funktionen reduzieren lasse. Institutionen erscheinen stets als komplexes Gefüge, in dem unterschiedliche, oft widersprüchliche Zielsetzungen und Funktionen verankert sind. Sie sind das Produkt von Aushandlungsprozessen, in denen eine Vielzahl von Akteur*innen und Interessen zusammengebracht werden. Mit dem Ende der Monarchie können die demokratischen Kräfte in der Zeit der Weimarer Republik gewisse Reformen des Schulsystems durchsetzen, gleichzeitig sind die Beharrungskräfte der vergangenen politischen Ordnung immens. Mit dem Weimarer Schulkompromiss von 1919 beschließt die Nationalversammlung, das dreigliedrige Schulsystem beizubehalten. Diesem wird nun allerdings eine vierjährige gemeinsame Beschulung in der Grundschule vorgelagert. Damit kommt es zwar nicht zur grundlegenden Reform, doch der ständegesellschaftliche Charakter des Schulsystems kann so zugunsten eines gestärkten meritokratischen Prinzips zurückgedrängt werden. Auch der Schulalltag verändert sich allmählich. Angetrieben durch die reformpädagogische Bewegung werden vereinzelt neue Schulformen und Unterrichtsmethoden erprobt, und der Einsatz autoritärer Erziehungsmittel und physischer und psychischer Gewalt geht zurück (van Ackeren u. a. 2015: 31–34). Parallel zur Reformpädagogik entfalten sich jedoch nationalistische und rassistische pädagogische Bewegungen, die eine »völkische Erziehung« anstreben. Das neue Fach der Staatsbürgerkunde wird hierbei zum Kampfplatz gegensätzlicher Bildungsideale und Vorstellungen der Nation (Kraul 1984: 135–139). Zu größeren schulpolitischen Reformen auf gesamtstaatlicher Ebene kommt es in der Weimarer Republik nicht mehr.

Mit der Machtübernahme der Faschisten werden die reformpädagogischen Entwicklungen schnell rückgängig gemacht. Die Nazis zentralisieren

das Bildungswesen und schalten es ideologisch gleich. Die Vielfalt an Schultypen wird reduziert, und neue politische Schulen werden gegründet. Ansonsten nehmen die Nazis aber keine wesentlichen Veränderungen der Struktur des Schulwesens vor. Im Gegenteil können sie die bestehende Struktur für ihre Zwecke einspannen und mit anderen Inhalten füllen. So nutzen sie die Selektionsfunktionen des dreigliedrigen Schulsystems, um jene Schüler*innen auszusondern, die nicht in das Bild der NS-Volksgemeinschaft passen. In den ersten Jahren der Naziherrschaft werden neben jüdischen und anderen rassistisch markierten Menschen vor allem Frauen aus der Schule gedrängt (van Ackeren u. a. 2015: 35f.; Schneider 2000: 359–363).

Die weiteren bildungspolitischen Maßnahmen der Nazis konzentrieren sich auf die Umerziehung der Lehrkräfte, die Umgestaltung der Lehrpläne im Sinne der NS-Ideologie und die Indoktrination der Jugend. Auch für die inhaltliche Umgestaltung des Bildungswesens können die Nazis auf ein großes Repertoire nationalistischer Bildungskonzepte aus dem Kaiserreich und der Weimarer Zeit zurückgreifen. Die biologistische Rassenideologie mit ihrem (pseudo)wissenschaftlichen Anspruch steht dabei genauso auf dem Lehrplan wie die irrationale Mystifizierung des deutschen Volkes durch völkische Literatur und Geschichte (Flessau 1977: Kap. 2, Kap. 3). Insgesamt erscheint der deutsche Faschismus als Politik der totalitären Anwendung rassistischer, sexistischer, antisemitischer und weiterer Techniken der Unterdrückung und Kontrolle mit dem Ziel der kriegerischen Absicherung und Erweiterung von Herrschaftsverhältnissen. Viele dieser Techniken sind jedoch bereits lange vor Erscheinen der Nazis entstanden und wirksam.

4. Kontinuitäten des deutschen Bildungswesens in der Bundesrepublik

In den politischen und bildungstheoretischen Diskursen der Nachkriegszeit und frühen Bundesrepublik sehen wir viele der nationalistischen, völkischen und kulturrassistischen Diskurse vergangener Epochen erneut auftreten. Insbesondere das Werk Hildebrands wird im ersten Jahrzehnt der Bundesrepublik zumeist ohne jede kritische Distanz rezipiert. Am Beispiel des in der frühen Bundesrepublik oft zitierten Germanisten Leo Weisgerber stellt Gogolin die kontinuierliche Wirkung des Konzepts »deutscher Bildung« heraus. Der im Jargon der Eigentlichkeit tönende Weisgerber sieht, ähnlich wie der

von ihm hochgeschätzte Hildebrand, die an der »Idee des Deutschen« orientierte Werteerziehung als primäres Ziel des Deutschunterrichts. Weisgerber beschreibt das Erlernen der Muttersprache als Prozess der »Umprägung des individuellen Bewusstseins gemäß dem in der Muttersprache ›wirklichen‹ Weltbild der Sprachgemeinschaft« (ebd.: 142). Da der Mensch notwendigerweise nur *eine* Muttersprache habe, lehnt Weisgerber auch multilinguale Bildung ab (ebd.: 153). Sprachgemeinschaften werden auch bei Weisgerber mit Völkern gleichsetzt (ebd.: 126–131), ihm geht es also ebenfalls um die Identifikation der Individuen mit einer vorgestellten deutschen Volksgemeinschaft. Die Erfahrungen der Naziherrschaft klammert Weisgerber dabei völlig aus. Bei solchen Ansichten verwundert es wenig, dass Weisgerbers Sprachtheorie auch als »mother-tongue-fascism« (Hutton 1999) bezeichnet wurde.

Die »Ausklammerung« der Naziherrschaft aus der deutschen Geschichte und Tradition spiegelt sich auch im Schulunterricht wider. Die Gymnasiallehrpläne, von den offensichtlichen Spuren der Naziideologie bereinigt, orientieren sich nun am Ziel der »Entfaltung der sittlich religiösen Persönlichkeit im Sinne der christlich abendländischen Kultur« (Kraul 1984: 185–194). Was sich hierin andeutet, ist eine Neujustierung des dominanten nationalen Selbstverständnisses, das nunmehr mit einer »westlichen Kulturtradition« identifiziert wird. Zwar werden Krieg und Naziherrschaft verurteilt, Ursachen des deutschen Faschismus, die im »verherrlichten Kaiserreich« liegen, finden indes kaum kritische Beachtung (Kraul 1984: 193).

Im Gegensatz dazu wird das deutsche Schulsystem in der unmittelbaren Nachkriegszeit sowohl von der Sowjetunion als auch von den Westalliierten als bedeutende Ursache für den deutschen Faschismus angesehen. Gemeinsam fordern die vier Besatzungsmächte daher anfangs die Abschaffung des dreigliedrigen Schulsystems. So wird im Bericht der Zook-Kommission, einer von US-Präsident Truman eingesetzten pädagogischen Expertenkommission, das deutsche Schulwesen dafür verantwortlich gemacht, den Boden für das autoritäre Führerprinzip bereitet zu haben, indem es bei einem kleinen Teil der Gesellschaft eine »überlegene Haltung« und beim Großteil der Bevölkerung »Minderwertigkeitsgefühl[e]« hervorgerufen habe (Edelstein/Veith 2017).[5] Folglich verlangt dann auch die Kontrollratsdirektive 54 aus dem Jahr 1947 eine Demokratisierung des deutschen Schulwesens, was eine Auflösung der Dreigliedrigkeit zugunsten längerer gemeinsamer Beschulung bedeuten sollte.

5 Ob dieser Bewertung zuzustimmen ist, sei dahingestellt. Die Reaktion der Regierenden jener Jahre ist hier von Interesse.

Gegen diese Veränderungen formiert sich jedoch schnell eine konservative Gegenbewegung von Parteien, Kirchen und Verbänden (Drewek 1994: 241). Es wird mit dem Primat pädagogischer Aufgaben der Schule argumentiert; die Schule »dürfe nicht mit sozialpolitischen Aufgaben überbürdet werden« (Edelstein/Veith 2017). Auch der Begabungsdiskurs wird wieder in Stellung gebracht. So erklärt der bayerische Kultusminister Hundtshammer, die Schule müsse selbstverständlich dem »Grundsatz der sozialen Gleichberechtigung« nachkommen und alle Kinder gemäß ihrer Begabung bestmöglich fördern. Begabungen seien zwar in allen Bevölkerungsschichten zu finden, »nicht aber so, daß sie prozentual völlig gleichmäßig unter den einzelnen sozialen Schichten verteilt sind. Diese biologisch gegebene Ungleichheit [sic!] kann durch keine zivilisatorischen Maßnahmen beseitigt werden« (Hundtshammer 1947, zitiert nach Giesecke 1998: 60). Dabei konnte Hundtshammer sich auf den Soziologen Karl Valentin Müller stützen, der kurz nach Kriegsende eine Studie zu den in der Bevölkerung vorhanden Begabungen durchführte. Müller, zuvor schon als Verfechter einer erbbiologischen Begabungstheorie bekannt, kommt darin zu dem wenig überraschenden Ergebnis, dass sich eine erblich bedingte Häufung von Begabungen in der Oberschicht und ihre Unabhängigkeit von Umweltfaktoren deutlich gezeigt habe (Kraul 1984: 198f.). Solange also die Oberschicht genügend Nachwuchs produziere, sei die Rekrutierung gesellschaftlicher Führungseliten aus dieser Schicht am angemessensten und die Förderung von »Begabungsreserven der Unterschicht« folglich unnötig (ebd.: 199).

Die anfangs geforderten Strukturreformen werden in den meisten Bundesländern verschleppt, nur in der sowjetischen Besatzungszone wird mit der »demokratischen Einheitsschule« eine grundlegende Umstrukturierung des Bildungswesens durchgesetzt. Angesichts der konservativen Gegenbewegung und des beginnenden Kalten Kriegs geben die westlichen Alliierten ihre Beharrlichkeit bald auf, um ein gutes Verhältnis mit den konservativen Kräften in Westdeutschland zu wahren (Giesecke 1998: 56–75; Drewek 1994: 238–242). Damit bleibt die aus dem 19. Jahrhundert stammende Mehrgliedrigkeit auch nach dem Krieg mit wenigen, ausschließlich zeitweiligen oder randständigen Veränderungen bestehen und bildet bis heute die strukturelle Grundlage aller staatlichen deutschen Schulsysteme.[6] Auch das Gymnasium

6 Auch durch die seit 1969 eingeführten Gesamtschulen kam es zu keiner grundlegenden strukturellen Erneuerung des deutschen Schulsystems. Die Gesamtschule, deren Schüler*innenanteil stets weit hinter dem der anderen Schulformen zurückblieb, konnte sich in keinem Bundesland als Standard durchsetzen (vgl. van Ackeren u. a. 2015: 40f.).

geht aus den Umwälzungen von zwei Weltkriegen und vier politischen Ordnungen des deutschen Staates weitgehend unverändert hervor und kann seine im 19. Jahrhundert gewonnene Vorrangstellung und sein elitäres Selbstverständnis bewahren (vgl. Kraul 1984: 194).

Erst im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen ab den 1960er Jahren durchläuft das deutsche Bildungswesen eine erneute Phase der Expansion, in dessen Verlauf bislang »bildungsferne« Schichten ihre Stellung verbessern können. Nach dem Ende der in der Bundesrepublik zum »Wirtschaftswunder« verklärten allgemeinen Boomjahre der Nachkriegsdekade und angesichts des demografischen Wandels ist es vor allem die viel zu geringe Zahl an Abiturient*innen, die zur allgemeinen Einschätzung einer grundlegenden Krise des westdeutschen Bildungswesens führt (ebd.: 206f). Zudem werden progressive Stimmen laut, die das »Bürgerrecht auf Bildung« als bestmögliche Förderung der Begabung und der Interessen jeder einzelnen Person einfordern und die Diskriminierung bestimmter Bevölkerungsteile kritisieren. Die erbbiologische Begabungstheorie verliert an Überzeugungskraft; an ihre Stelle treten Diskurse, in denen Begabung in Abhängigkeit vom »Lernumfeld« bestimmt wird, womit vor allem die familiäre Situation der Schüler*innen thematisiert wird (ebd.: 209). Zur Symbolfigur progressiver Forderungen wird die »katholische Arbeitertochter vom Land«, deren vierfacher Benachteiligung auf Grund der Religion, des Geschlechts, der Klasse und des Wohnorts durch eine aktiv auf Chancengleichheit hinwirkende Bildungspolitik entgegenzuwirken sei (ebd.: 207).

Zur selben Zeit beginnt die Integration der Kinder der »Gastarbeiterfamilien« in das deutsche Bildungswesen. Ebenso wie die Geschichte der Überausbeutung migrantischer Arbeit in Deutschland nicht erst mit den Anwerbeabkommen der 1950er Jahre beginnt (vgl. Ha 2003), stellt dabei auch die sprachliche, ethnische und kulturelle Heterogenität der Schüler*innen kein absolut neues Phänomen für die deutsche Schule dar, die bereits im vorherigen Jahrhundert wesentlicher Ort der Homogenisierung einer vielfältigen Gesellschaft und Bevölkerung war. In der Bundesrepublik treten nun jedoch andere Gruppen in Erscheinung und es spricht einiges dafür, dass diese neuen Schüler*innen »nicht-deutscher Herkunft« nun systematisch an die unteren Positionen des Bildungswesens nachrücken und so erst den Bildungsaufstieg bislang benachteiligter weißer Bevölkerungsschichten ermöglichen. Analog zur Struktur des deutschen Arbeitsmarktes kann hier im Anschluss an Radtke und Bommes von einer »Unterschichtung« im Bildungswesen ge-

sprochen werden (Bommes/Radtke 1993: 485).[7] In die Funktionslogik der Institution Schule eingeschriebene Interessen der »Bestandssicherung« werden so zu einem entscheidenden Faktor der »Lenkung der Schülerströme« (Gomolla/Radtke 2002: 61–63, 112–114). Vor allem die Bemessung des Leistungsstandes aller Schüler*innen an einer für selbstverständlich befundenen deutschen Norm erlaubt es dabei, den Kindern der »Gastarbeiter*innenfamilien« wegen »fehlender Kenntnisse der Unterrichtssprache« Lernrückstände zuzuschreiben, die eine Ungleichbehandlung und Schlechterstellung in der Schule rechtfertigen (Fereidooni 2011: 43–47).[8]

5. Die kolonialen Muster der »interkulturellen Pädagogik«

Dem historisch wie mental tiefsitzenden Rassismus der deutschen Gesellschaft trotzend haben (Post-)Migrant*innen und People of Color dieses Land seit langem mitgestaltet und es dazu gezwungen, sich zu verändern. Während der »Beitritt« der DDR zur Bundesrepublik den deutschen Nationalismus und rassistische Gewalt zu Beginn der 1990er Jahre enorm anfacht, gelingt es den progressiven Kräften in Staat und Gesellschaft in den folgenden Jahren, einige äußerst bedeutungsvolle und weitreichende Fortschritte auf politischer, kultureller und rechtlicher Ebene zu erzielen. Die späten 1990er und frühen 2000er Jahre sind in der Bundesrepublik von der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts geprägt, während es auf EU-Ebene zur rechtlichen und institutionellen Verankerung von Antidiskriminierungsmaßnahmen kommt. Die dominanten Vorstellungen der Nation wandeln sich.

7 Dabei besteht ein enger Zusammenhang zwischen bildungs-, migrations- und wirtschaftspolitischen Zielsetzungen (vgl. Drewek 1994: 237). Der Umstand, dass sowohl die Verteilung von Bildungschancen als auch die gesellschaftliche Arbeitsteilung erkennbar entlang rassistischer Grenzziehungen verläuft, macht deutlich, dass wir es auch in Deutschland mit der Formation eines *racial capitalism* zu tun haben (vgl. Ha 2003).

8 Vgl. hierzu auch die neue Studie von Stefan Wellgraf (2021) zum »Ausgrenzungsapparat Schule«.

5.1. »Doch in der Schule reden sie alle deutsch«

Seinen Ausdruck im Bildungswesen findet dieser Wandel im Beschluss *Interkulturelle Erziehung und Bildung* der Kultusministerkonferenz von 1996, der eine Reihe von Grundsätzen für ein interkulturelles Selbstverständnis der Institution Schule sowie Maßnahmen zur Umsetzung desselben vorsieht. Leitend ist dabei der erste Grundsatz: »Schule nimmt Vielfalt zugleich als Normalität und als Potenzial für alle wahr.« (KMK 2013 [1996]: 3). Dementsprechend soll die Schule »interkulturelle Kompetenzen« fördern und als »zentraler Ort für den Erwerb bildungssprachlicher Kompetenzen« fungieren sowie die Kooperation mit den Eltern stärken. Die »interkulturelle Ausrichtung« betrifft alle Ebenen des Schulsystems, von der Verwaltung bis in den Unterricht; »interkulturelle Bildung« wird so zu einer Leitidee der Institution Schule erklärt. Abschließend möchten wir noch andeuten, wie sich auch in der »interkulturellen Bildung« die altbekannten Muster des von Nationalismus und Rassismus geprägten deutschen Bildungswesens geltend machen.

Mit der an die Lehrkräfte der Berliner Schulen adressierten Handreichung *Interkulturelle Bildung und Erziehung* von 2001 formuliert der Senat, wie die Lehrkräfte »interkulturelle Bildung« verstehen und praktizieren sollen. »Interkulturelles Lernen« wird darin zum Prinzip allen Unterrichts in allen Fächern und Schulformen erklärt und explizit von der als diskriminierend benannten »Ausländerpädagogik« abgegrenzt (Senatsverwaltung für Jugend, Bildung und Sport 2001: 28f.). Die Umsetzung dieses Prinzips ist vor allem an die Förderung der »interkulturellen Kompetenz« gebunden (ebd.: 7). Diese »Schlüsselqualifikation« (ebd.: 9) für Lehrkräfte wird als Fähigkeit zum »erfolgreichen Umgang mit anderen Kulturen« bestimmt (ebd.: 98). Im Unterricht etwa sollen die Lehrkräfte Offenheit und »Neugier« für das Kennenlernen »anderer Kulturen« fördern, zugleich wird jedoch die Vorstellung eines »Konfliktes der Kulturen« beschworen:

> »Durch die unterschiedliche Herkunft der Schüler und Lehrkräfte kann der kulturelle Konsens in Frage gestellt werden. Die Schüler lernen neue Verhaltensweisen, welche die Eltern nicht akzeptieren, und provozieren so Auseinandersetzungen. So können unterschiedliche Konfliktfähigkeiten und Erziehungsstile z. B. Vaterautoritäten gefährden.« (ebd.: 34)

»Kulturelle Differenz« kommt somit als Ursache von Problemen zur Sprache, während Rassismus oder Diskriminierung im Dokument kaum erwähnt werden. Zugleich werden die Familien »mit anderen Kulturen« problemati-

siert, indem ihnen etwa gegenüber der Mehrheitsgesellschaft »rückständige« Vorstellungen über die Rolle der Geschlechter zugeschrieben werden. Das Dokument ist grundsätzlich von einer *Defizitperspektive auf Familien und Kinder »mit anderen Kulturen«* geprägt, denen so eine »mangelnde kulturelle Passung« zur deutschen Schule zugeschrieben wird. Über die Positionierung von Schüler*innen als Personen »mit Migrationshintergrund« oder »nicht-deutscher Herkunft« werden diese als rückständig, »bildungsfern« und daher besonders förderungsbedürftig gelabelt, was sodann die Ungleichbehandlung seitens der Schule legitimiert (Karakayali/zur Nieden 2013: 70–72; Scarvaglieri/Zech 2013: 223; Stošić 2017).

Die deutsche Sprache spielt dabei weiterhin eine entscheidende Rolle. In der Folge der Migrationsbewegungen im Jahr 2015 veröffentlichte die Stadt Berlin eine Reihe von Videos zur »Berliner Schule«, in denen diese den neu zugewanderten Familien vorgestellt werden sollte (Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie 2015). Wie Kollender herausstellt, vermitteln diese Videos jedoch weniger ein Wissen über die Struktur des Schulsystems, rechtliche Vorgaben oder ähnliches, sondern zeichnen ein Idealbild der Institution und vermitteln zugleich Erwartungen an die geflüchteten Familien (Kollender 2020: 130–133). In einem der Videos heißt es: »Doch in der Schule reden sie alle deutsch. Weil sie nun in Deutschland leben, weil sie in einer deutschen Schule lernen und weil sich so alle verstehen.« Diese nahezu tautologische Aussage offenbart, wie sich durch die scheinbar unkontroverse Zentrierung des Deutschen in der Schule gesellschaftlich tief verankerte rassistische Deutungsmuster und Wissensbestände artikulieren und verwirklichen. Bereits die Annahme, dass es nötig sei, die Notwendigkeit des Erlernens der deutschen Sprache gegenüber bestimmten Gruppen zu betonen, unterstellt diesen schon eine gewisse Unwilligkeit zur Integration und Unwissen über grundlegende gesellschaftliche Normen. Solch infantilisierenden Belehrungen darüber, dass »in Deutschland Deutsch gesprochen wird« richten sich in der Regel nicht gleichermaßen an alle Gruppen, deren Erstsprache nicht Deutsch ist, sondern adressieren vor allem nicht-weiße Menschen. Ethnische und sprachliche Diversität erscheint so selbst wieder hierarchisch geordnet. Nicht englisch- oder französischsprachige Familien, sondern jene, in denen etwa Türkisch oder Arabisch gesprochen wird, werden hier in Distanz zu einem *deutschen Standard* bestimmt und als belehrungsbedürftig und rückständig adressiert.

Da die rassistischen Zuschreibungen am äußerlichen Erscheinen festgemacht werden, sind Schüler*innen mit Migrationshintergrund schon vor je-

der faktischen Bewährung dem Verdacht ausgesetzt, nicht gut genug Deutsch zu sprechen oder andere »herkunftsbedingte« Defizite zu haben (Kollender 2020: 264–274). Im Gegensatz dazu werden deutsche Muttersprache und »deutsche Herkunft« zum kulturellen Kapital, um das es sich für die Schulen zu konkurrieren lohnt (Karakayali/zur Nieden 2013). Mit der Positionierung als »deutsch« – in der schulischen Realität wie im Alltag allgemein zumeist gleichbedeutend mit »weiß« – geht sodann die komplementäre Positionierung als zur Schule passend und leistungsstark, da von Hause aus kompetent unterstützt, einher.

6. Ausblick

Vor mehr als zwanzig Jahren schon ist die interkulturelle Bildung als institutionelle Leitidee der deutschen Schule politisch beschlossen worden. Damals stand neben ihr noch der Begriff der Multikulturalität, der um die Jahrtausendwende schon fast das neue Leitbild der deutschen Gesellschaft zu werden schien. Zehn Jahre später erklärten die Regierenden diese Idee bereits wieder für gescheitert. Wenige Jahre später sehen wir, dass Naziterror und rechte Massenbewegungen wieder zur Normalität deutscher Verhältnisse gehören. Es scheint, als könnten sich auch die dunkelsten Kapitel deutscher Geschichte wiederholen. Interkulturelle Bildung ist damals mit einem progressiven Anspruch angetreten und hat direkt eine kulturrassistische Ausdeutung erfahren, die noch heute auf vielen Pausenhöfen und in Lehrer*innenzimmern zu hören ist. Jahrzehntelange Reformbemühungen, die Chancengleichheit im deutschen Bildungswesen verwirklichen und Diskriminierung beseitigen sollten, erweisen sich als unfähig, wirkliche Verbesserungen herbeizuführen. In der deutschen Bildungspolitik scheint es, als würde sich das Scheitern wiederholen.

Wenn wir diese Verhältnisse ausschließlich mit Begriffen wie Diversität oder Interkulturalität denken, dann erscheint rassistische Diskriminierung stets als Abweichung von einem Ideal. Setzt sich ein solches Ideal dann beispielsweise als Leitbild einer Institution durch, kann es sein, dass wir dieses Ideal für die Wirklichkeit der Institution halten (Ahmed 2012). Wenn die Institution beständig dem Ideal entgegenstehende Effekte zeitigt, fragen wir uns, wieso die Institution nicht wie beabsichtigt funktioniert und wie sie repariert werden kann. Wenn wir die Institutionen von Staat und

Kapital hingegen vom Standpunkt der Unterdrückten betrachten und sie mit einem Begriff wie Rassismus als Instrumente der Herrschaft begreifen, dann erscheinen viele dieser Effekte nicht mehr als Fehlfunktionen, sondern als intendierte Wirkungen der Institutionen. Das sich wiederholende Scheitern progressiver Bemühungen überrascht dann weniger, gleichzeitig wird erahnbar, dass etwas Tiefergehenderes nötig ist als sporadische reformerische Nachjustierungen, um diese Verhältnisse nachhaltig zu verändern.

Ziel unseres Beitrags war es, die geschichtliche Sedimentierung und Normalisierung strukturell rassistischer Verhältnisse in einem wichtigen Teilbereich der Gesellschaft aufzuzeigen. Dahinter steht die Überzeugung, dass nur ein gegen offizielle Verklärungen und Umdeutungen gerichteter Blick auf die geschichtliche Gewordenheit gegenwärtiger Verhältnisse es uns erlaubt, aus Kreisläufen des Vergessens und der Ignoranz auszusteigen und nicht jedes Mal wieder bei null anfangen zu müssen, wenn wir Rassismus nachhaltig bekämpfen und vielleicht auch einmal überwinden wollen.

Literatur

Ahmed, Sara (2012), *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, London.

Aichele, Alexander (2008), »Einleitung«, in: Fichte, Johann Gottlieb, *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, VII–LXXXIX.

Autorengruppe Bildungsberichtserstattung (2016), *Bildung in Deutschland 2016. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration*, Bielefeld.

Anderson, Benedict (2006) [1983], *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York.

Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1990), *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg.

Bommes, Michael/Radtke, Frank-Olaf (1993), »Institutionelle Diskriminierung von Migrantenkindern. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule«, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Jg. 39, H. 3, S. 483–491.

Brubaker, Rogers (1994), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard.

— (2009), »Ethnicity, Race, and Nationalism«, in: *Annual Review of Sociology* 35, S. 21–42.

Drewek, Peter (1994), »Die Entwicklung des Bildungssystems in den Westzonen und in der Bundesrepublik von 1945/49 bis 1990. Strukturelle Kontinuität und Reformen, Bildungsexpansion und Systemprobleme«, in: Müller, Detlef (Hg.), *Pä-*

dagogik, Erziehungswissenschaft, Bildung. Eine Einführung in das Studium, Köln, S. 235–259.

Edelstein, Benjamin/Veith, Hermann (2017), »Schulgeschichte nach 1945: Von der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart«, in: Bundeszentrale für politische Bildung, *Dossier Bildung. Geschichte des Bildungssystems*, https://www.bpb.de/gesellschaft/bildung/zukunft-bildung/229702/schulgeschichte-nach-1945 (letzter Zugriff: 29.11.2020).

Fereidooni, Karim (2011), *Schule – Migration – Diskriminierung. Ursachen der Benachteiligung von Kindern mit Migrationshintergrund im deutschen Schulwesen*, Wiesbaden.

Fichte, Johann Gottlieb (2008) [1808], *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg.

Flessau, Kurt-Ingo (1977), *Schule der Diktatur. Lehrpläne und Schulbücher des Nationalsozialismus*, München.

Frank, Horst Joachim (1973), *Geschichte des Deutschunterrichts. Von den Anfängen bis 1945*, München.

Fürstenau, Sara (2020), »Erziehungswissenschaftliche Perspektive auf Mehrsprachigkeit«, in: Gogolin, Ingrid/Hansen, Antje/McMonagle, Sara/Rauch, Dominique (Hg.), *Handbuch Mehrsprachigkeit und Bildung*, Wiesbaden, S. 87–91.

Giesecke, Hermann (1998), *Pädagogische Illusionen. Lehren aus 30 Jahren Bildungspolitik*, Stuttgart.

Gogolin, Ingrid (2008) [1994], *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*, Münster.

— (2020), »Durchgängige Sprachbildung«, in Dies./Hansen, Antje/McMonagle, Sara/Rauch, Dominique (Hg.), *Handbuch Mehrsprachigkeit und Bildung*, Wiesbaden, S. 165–173.

Gomolla, Mechtild/Radtke, Frank-Olaf (2002), *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Opladen.

Greß, Franz (1971), *Germanistik und Politik. Kritische Beiträge zur Geschichte einer nationalen Wissenschaft*, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Ha, Kien (2003), »Die kolonialen Muster deutscher Arbeitsmigrationspolitik«, in: Steyerl, Hito/Rodríguez, Encarnación (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster, S. 56–107.

Hildebrand, Rudolf (1950) [1867], *Vom deutschen Sprachunterricht in der Schule und von deutscher Erziehung und Bildung überhaupt*, Regensburg.

— (1910), *Gedanken über Gott und die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis*, Jena.

Hobsbawm, Eric (1992) [1990], *Nations and nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge/UK.

Hutton, Chris (1999), *Linguistics and the Third Reich: mother tongue fascism, race and the science of language*, London.

Jäger, Georg (1987), »Philologisch-historische Fächer« in: Jeismann, Karl-Ernst/Lundgreen, Peter (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band III. 1800–1870*. München, S. 192–204.

Jeismann, Karl-Ernst (1987), »Einleitung. Zur Bedeutung der ›Bildung‹ im 19. Jahrhundert«, in: Ders./Lundgreen, Peter (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band III. 1800–1870*, München, S. 1–21.

Karakayali, Juliane/zur Nieden, Birgit (2013), »Rassismus und Klassenraum. Segregation nach Herkunft an Berliner Grundschulen«, in: *sub\urban.zeitschrift für kritische stadtforschung* 2, S. 61–78.

KMK – Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder (2013) [1996], *Interkulturelle Bildung und Erziehung in der Schule*, Beschluss vom 25.10.1996.

Kössler, Reinhart/Melber, Henning (2018), »Koloniale Amnesie. Zum Umgang mit der deutschen Kolonialvergangenheit«, in: Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hg.), *Standpunkte 9*, www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_9–2018.pdf (letzter Zugriff: 08.01.2020).

Kollender, Ellen (2020), *Eltern – Schule – Migrationsgesellschaft. Neuformationen von rassistischen Ein- und Ausschlüssen in Zeiten neoliberaler Staatlichkeit*, Bielefeld.

Konsortium Bildungsberichterstattung 2006, *Bildung in Deutschland. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung und Migration*, Bielefeld.

Kraul, Margret (1984), *Das deutsche Gymnasium 1780–1980*, Frankfurt/M.

Mecheril, Paul (2010), »Migrationspädagogik. Hinführung zu einer Perspektive«, in: Ders./do Mar, Castro Varela Maria/Dirim, Inci/Kalpaka, Annita/Melter, Claus (Hg.), *Migrationspädagogik*, Basel, S. 7–22.

Mills, Charles (1997), *The Racial Contract*, New York.

Modood, Tariq (2005), *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Edinburgh.

Mühlhoff, Rainer (2018), *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*, Frankfurt/M.

Robinson, Cedric J. (2000) [1983], *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, NC.

Röhrig, Paul (1987), »Erwachsenenbildung«, in: Jeismann, Karl-Ernst/Lundgreen, Peter (Hg.), Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band III. 1800–1870, München, S. 334–361.

Scarvaglieri, *Claudio/Zech*, *Claudia* (2013), »›Ganz normale Jugendliche, allerdings meist mit Migrationshintergrund‹. Eine funktional-semantische Analyse von ›Migrationshintergrund‹«, in: *Zeitschrift für angewandte Linguistik* Jg. 58, H. 1, S. 201–227.

Schneider, Bararba (2000), *Die höhere Schule im Nationalsozialismus. Zur Ideologisierung von Bildung und Erziehung*, Köln/Weimar/Wien/Böhlau.

Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie (2015), *Die Berliner Schule. Ein Film für neu zugewanderte Familien*, https://www.berlin.de/sen/bjf/service/publikationen/videos/ (letzter Zugriff: 29.11.2020).

Senatsverwaltung für Schule, Jugend und Sport (2001), *Interkulturelle Bildung und Erziehung. Handreichung für Lehrkräfte Berliner Schulen*, Berlin.

Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wüschner, Phillip (2019), »Affective arrangements«, in: *Emotion Review* Jg. 11, H. 1, S. 3–12.

Sikora, Johanna/Evans, M.D.R./Kelley, Jonathan (2019), »Scholarly Culture. How books in adolescence enhance literacy, numeracy and technology skills in 31 societies«, in: *Social Science Research* 77, S. 1–15.

Stošić, Patricia (2017), *Kinder mit Migrationshintergrund. Zur Medialisierung eines Bildungsproblems*, Wiesbaden.

Strub, Christian (2004), »Absonderung des ›Volks der lebendigen Sprache‹ in deutscher Rede. Die Performanz von Fichtes Reden an die deutsche Nation«, in: Philosophisches Jahrbuch 111, S. 384–415.

Tenorth, Heinz-Elmar (1987), »Lehrerberuf und Lehrerbildung«, in: Jeismann, Karl-Ernst/Lundgreen, Peter (Hg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band III. 1800–1870*, München, S. 250–270.

Van Ackeren, Isabell/Klemm, Klaus/Kühn, Svenja (2015), *Entstehung, Struktur und Steuerung des deutschen Schulsystems. Eine Einführung*, Wiesbaden.

Vierhaus, Rudolph (1980), »Umrisse einer Sozialgeschichte der Gebildeten in Deutschland«, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven* 60, S. 395–419.

Weisgerber, Leo (1964) [1950], *Das Menschheitsgesetz der Sprache als Grundlage der Sprachwissenschaft*, Heidelberg.

Wellgraf, Stefan (2021), *Ausgrenzungsapparat Schule. Wie unser Bildungssystem gesellschaftliche Spaltungen verschärft*, Bielefeld (im Erscheinen).

Das Inklusionsversprechen oder »the dark side of diversity«? Diversitätspolitik an Universitäten

Gülay Çağlar, Jennifer Chan de Avila

»[…] Die Universität Tübingen begreift Vielfalt als Basis wissenschaftlicher Exzellenz und entwickelt daher eine auf Diversität und Chancengleichheit basierende Hochschulkultur, in der alle ihre Mitglieder unabhängig von Geschlecht, ethnischer Abstammung, Alter, sozialem und religiösem Hintergrund, einer Behinderung oder der sexuellen Orientierung ihre individuellen Fähigkeiten entfalten und einbringen können. […]«[1]

»[…] Die Freie Universität ist eine moderne, weltoffene Universität am Standort Berlin und eine Drehscheibe unterschiedlicher Kulturen. Daher gehört die gleichberechtigte Teilhabe aller Universitätsmitglieder ungeachtet des Alters, einer Behinderung oder gesundheitlichen Beeinträchtigung, des Geschlechts und der sexuellen Orientierung, der sozialen Herkunft und sozial-familiären Lage, der Nationalität und ethnischen Zugehörigkeit sowie der Religion und Weltanschauung zu ihrem Wertekanon. […]«[2]

»Wir fördern eine Organisationskultur, in der individuelle, soziale und kulturelle Vielfalt wertgeschätzt und Menschen nicht nach stereotypen Vorurteilen bewertet werden. Der kompetente Umgang mit Verschiedenheit wird als Bereicherung und als Qualitätsmerkmal verstanden. Wir sensibilisieren für Chancen(un)gerechtigkeit insbesondere in den Bereichen Gleichstellung, Familienfreundlichkeit, Internationalisierung bzw. Interkulturalität, Barrierefreiheit und Bildungsgerechtigkeit. […]«[3]

Spätestens seit dem Inkrafttreten des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes (AGG) im August 2006, ist die Berücksichtigung von Diversität an deutschen Universitäten zur »Kernaufgabe der Hochschulentwicklung« avanciert (Ihme/Stürmer 2019: 154; vgl. auch Bührmann 2015: 113). Universitäten bekunden

1 Auszug aus dem Leitbild der Eberhard Karls Universität Tübingen: https://uni-tuebingen.de/universitaet/profil/werte-und-visionen/leitbild/#c31494 (letzter Zugriff: 01.02.2021).

2 Auszug aus der »Mission Statement Diversity« der Freien Universität Berlin: https://www.fu-berlin.de/universitaet/profil/gesellschaft/diversity/index.html (letzter Zugriff: 01.02.2021).

3 Auszug aus dem »Leitbild Vielfalt & Chancengerechtigkeit« der Universität zu Köln: https://vielfalt.uni-koeln.de/profil/leitbild-vielfalt-chancengerechtigkeit (letzter Zugriff: 01.02.2021).

in ihrer Außendarstellung die Zentralität von Diversität in ihrer Organisationskultur: Diversität gilt – wie die Zitate oben exemplarisch zeigen – als Qualitätsmerkmal »moderner, weltoffener« Universitäten und als Fundament wissenschaftlicher Exzellenz. Das in den Leitbildern artikulierte Selbstverständnis umfasst ein Inklusionsversprechen – geht es doch um Wertschätzung, Chancengerechtigkeit und gleichberechtigte Teilhabe. Dieses Inklusionsversprechen wird auch häufig durch eine Bildsprache flankiert, die Vielfalt mit »Leichtigkeit und Lebensfreude« (Siegfried 2019: 24) in Verbindung bringt.[4]

Die Vielfalt der Studierendenschaft und die Heterogenität in der Personalstruktur werden gemeinhin als Bereicherung für Universitäten begriffen. Hervorgehoben werden individuelle Wissensrepertoires, Fähigkeiten und Kompetenzen, die (zumeist unreflektiert) auf kulturelle und sozioökonomische Unterschiede zurückgeführt und »als strategische Ressource« (Aretz/Hansen 2003: 10) für Innovation und Spitzenforschung gefasst werden. Vielfalt verstanden als eine »Zustandsbeschreibung« (Siegfried 2019: 27) – also »diversity« mit kleinem »d« (ebd.; Kaufmann 2019: 55) – zielt auf das Erkennen der Potenzialität jeder einzelnen Person und ist weitgehend unumstritten. Diversity mit großem »D« bezeichnet die »Handlungsaufforderung« (Siegfried 2019: 27), Vielfalt an der Universität zu ermöglichen und die Bedingungen für die »Potenzialentfaltung« (ebd.: 31) aktiv zu gestalten. Die konkrete Ausgestaltung der Handlungsaufforderung ist jedoch umkämpft. Geht es um die produktive Verwertung von Unterschieden, also um den »business case for diversity« (Vertovec 2012: 291), so ist Diversity positiv besetzt. Die Verwertungslogik verleiht dem Inklusionsversprechen Gültigkeit. Dies ist die »sonnige Seite« von Diversity, wie Sara Ahmed (2012; 2018) schreibt. Ausgeblendet wird die »Schattenseite«: Das sind die in der Institution der Universität tief verwurzelten und historisch gewachsenen Ungleichheits- und Diskriminierungsstrukturen. So stellt Sara Ahmed fest:

> »Diversity might be promoted because it allows the university to promote itself, creating a surface or illusion of happiness. […] Diversity provides a positive, shiny image of the organization that allows inequalities to be concealed and thus reproduced.« (2012: 72)

---

4 Siehe zum Beispiel die Homepage »Diversity Management« der Leibniz Universität Hannover: https://www.chancenvielfalt.uni-hannover.de/de/diversity-management/ (letzter Zugriff: 01.02.2021); Homepage »Gleichstellung und Vielfalt« der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg: https://www.diversity.uni-freiburg.de/gleichstellung-und-vielfalt (letzter Zugriff: 01.02.2021); Homepage »Diversity-Konzept – Intelligent durch Vielfalt« der Universität Stuttgart: https://www.uni-stuttgart.de/universitaet/aktuelles/meldungen/diversity-intelligent-durch-vielfalt/ (letzter Zugriff: 01.02.2021).

In diesem Beitrag widmen wir uns der Schattenseite von Diversität an Universitäten; das ist die Auseinandersetzung mit Diskriminierungs*strukturen*, also der Bereich von Diversitätspolitik, der tiefes Unbehagen bereitet und daher tendenziell aus dem Blick gedrängt wird. Dabei gehen wir der Frage nach, durch welche diskursiven Mechanismen die institutionelle Auseinandersetzung mit Diskriminierungsstrukturen außer Kraft gesetzt wird. Wir situieren unsere Analyse im Feld der Politikwissenschaft und untersuchen unter Rückgriff auf Ansätze des *(Feminist) Discursive Institutionalism* (Bacchi/Rönnblom 2014; Schmidt 2008), wie normative Ideen (Inklusionsversprechen von Diversity) in strategische Politikansätze (*Diversity Politics*) gegossen und institutionalisiert werden. Uns interessieren die Machteffekte der Institutionalisierung; also die Frage, welche Themen ausgelassen werden und aus welchem Grund institutionelle Ansätze ins Leere laufen. Wir argumentieren, dass Diversitätspolitik an der Hochschule umkämpft ist, sobald es um die Thematisierung von Differenzkategorien geht.

Der vorliegende Beitrag diskutiert erste Erkenntnisse aus dem Projekt »Shiny Happy Universities? An International Comparative Analysis of Diversity Politics in Higher Education«. In dem Projekt haben wir die Methode der Datentriangulation angewendet, um möglichst eine Perspektivenvielfalt auf Diversitätspolitiken im deutschen Hochschulsystem abbilden zu können. Das qualitative Datenmaterial setzt sich wie folgt zusammen: Um die Ausrichtung der Diversitätspolitiken an deutschen Universitäten zu analysieren, wurden die Webpräsenzen, Leitbilder sowie weitere online verfügbare Dokumente[5] zu den Diversitätsmaßnahmen an 22 Universitäten[6] systematisch erfasst. Für eine tiefergehende Analyse haben wir die Diversitätspolitik exemplarisch an einer deutschen Universität analysiert und zusätzlich, als Reflexionsfolie, die Diversitätspolitik an zwei Universitäten in Nordamerika (in den USA und in Kanada) näher betrachtet. In diesem Zusammen-

5 Das sind Aktionspläne und Berichte, wie beispielsweise die Abschlussberichte der Universitäten zum »Diversity-Audit ›Vielfalt gestalten‹« des Stifterverbands der Deutschen Wissenschaft. Siehe exemplarisch hierzu: https://www.uni-konstanz.de/typo3temp/secure_downloads/60671/0/5ed32c1edc98da6cb66f3aa2bc437d364895a231/diversity_audit_endbericht_2018-04-04_web.pdf (letzter Zugriff: 02.02.2021); https://www.uni-leipzig.de/fileadmin/ul/Dokumente/200525_GSB_Abschlussbericht-Diversity-Audit-2017.pdf (letzter Zugriff: 02.02.2021).

6 Das sind Universitäten, die bis 2020 das Diversity-Auditverfahren des Stifterverbandes durchlaufen haben (19 Universitäten; siehe Fußnote 16) zuzüglich der drei Berliner Universitäten Freie Universität Berlin, Humboldt-Universität zu Berlin sowie Technische Universität Berlin.

hang wurden Expert*innen-Interviews mit verschiedenen Akteur*innen, die unmittelbar im Feld der Diversitätspolitik tätig sind, durchgeführt;[7] und schließlich wurden die Expert*innen-Interviews ergänzt durch Fokusgruppen sowie durch problemzentrierte Interviews mit Akteur*innen, die nicht explizit im Feld der Diversitätspolitik tätig sind, aber eine wichtige Funktion in der Universitätsverwaltung einnehmen: Diese setzen sich in ihrer Alltagspraxis mit der Heterogenität der Studierendenschaft oder der Personalstruktur auseinander, insofern sie mit Fragen der Arbeitsorganisation, mit Konflikten oder Beschwerden konfrontiert sind.

Die Datenanalyse wurde in zwei Schritten vollzogen: In einer ersten Analysephase wurde anhand einer computergestützten qualitativen Inhaltsanalyse untersucht, welche *Problemdefinition* den Diversitätsstrategien vorausgeschickt wird, welches *Diversitätsverständnis* den Strategien zugrunde liegt und inwiefern sich die von den Universitäten gesetzten Ziele und Visionen in entsprechenden universitären *Maßnahmen und Angeboten* widerspiegeln. In einer zweiten Analysephase wurden die institutionellen Bedingungsstrukturen, die das Sprechen über Diversität in einer spezifischen Weise ermöglichen, untersucht. Mit diesem Analyseschritt zeigen wir, wie Laura Dobusch (2017: 1649) es ausdrückt, »[…] what is ›sayable‹ and thus perceived as ›doable‹ […] within a given context.«

1. Zum Diversitätsbegriff

Im Feld der organisations- und diversitätssoziologischen Hochschulforschung wird übereinstimmend darauf verwiesen, dass dem Diversitätsbegriff ein Spannungsverhältnis zwischen Verwertungslogik und Gerechtigkeitsorientierung inhärent ist (zum Beispiel Bührmann 2020; Siegried 2019; Dobusch 2015; Vertovec 2012; Lentin/Titley 2008). Auch die Einführung von Diversität an deutschen Universitäten ist gekennzeichnet von diesem Spannungs-

7 Hierbei handelt es sich um die folgenden Akteur*innen: Zentrale Frauenbeauftragte und ihre Vertreterinnen; dezentrale Frauenbeauftragte; Schwerbehindertenvertretung nach Sozialgesetzbuch (SGB) IX § 95; Beschwerdestelle für Mitarbeiter*innen nach § 13 AGG; Gleichstellungscontrolling; diverse Beratungsstellen, so zum Beispiel für Studierende mit Schwerbehinderung und mit chronischen Erkrankungen, psychosoziale Beratungsstellen; Familienbüros und Beratung für Studierende mit Kindern; Vertreter*innen von Mentoring-Programmen.

verhältnis. Unseres Erachtens liegt dem jedoch keine intentionale Strategie zugrunde; vielmehr erachten wir den sogenannten »Diversity Turn« (Vertovec 2012: 287) im deutschen Hochschulkontext als Produkt kontingenter Ereignisse: So korrespondiert der normative Anspruch, Chancengleichheit und Teilhabegerechtigkeit an den Universitäten herzustellen, mit dem Inkrafttreten des AGG und dem Diskriminierungsverbot im Jahre 2006.[8] Nahezu zeitgleich wurde in Deutschland die Exzellenzinitiative ins Leben gerufen; ein Wettbewerb zur Förderung der universitären Spitzenforschung. Die internationale Konkurrenz um die »klügsten Köpfe«[9] hat die Etablierung von Chancengleichheit sowie Diversität als Schlüsselfaktoren für die internationale Wettbewerbsfähigkeit befördert (Alemann/Shinozaki 2019) und somit auch die nutzenorientierte Perspektive auf Diversität verstärkt.

Aus einer nutzenorientierten Perspektive wird Diversität »als Bündel mehrerer personenbezogener ›Merkmale‹« (Dobusch 2015: 31) verstanden; dieses Bündel gilt es nach diesem Verständnis zu *managen*, sodass der optimale Einsatz und die Verwertung der Humanressourcen gewährleistet werden kann. Obwohl mit der nutzenorientierten Perspektive eine wertschätzende Bezugnahme auf Unterschiede einhergeht, wird ebendiese in der diversitätssoziologischen Hochschulforschung problematisiert. Der Verweis auf Unterschiede reduziere Individuen auf die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und halte sie somit, wie Gertraude Krell (2008: 65) unter Rückgriff auf Agathe Bienfait (2006) schreibt, im »Gehäuse der Zugehörigkeit« fest.

Gemeinhin wird das Augenmerk auf die Kerndimensionen des AGG gelegt, also auf Geschlecht, sexuelle Identität, Alter, Behinderung, ethnische Herkunft und »Rasse« sowie Religion und Weltanschauung, wobei im universitären Kontext häufig noch eine Erweiterung auf den sozialen Hintergrund beziehungsweise den Bildungshintergrund vorgenommen wird. Lee Gardenswartz und Anita Rowe (2009) verweisen jedoch auf den mehrdimensionalen Charakter von Diversität, den es zu berücksichtigen gelte, um die Unterschiede, oder wie sie es bezeichnen »complex set of differences« (ebd.: 36), managen zu können. Viele Organisationen, auch Universitäten[10], haben den Anspruch, die Komplexität in der Gesellschaft abzubilden,

8 Zur Einführung und Entwicklung der Diversitätsdebatte im US-amerikanischen Kontext siehe Vertovec (2012).

9 Eine gängige Formulierung im wissenschafts- und hochschulpolitischen Diskurs; siehe Winnacker (2005).

10 So beziehen sich beispielsweise die folgenden Universitäten auf das Vier-Schichten-Modell: Universität Hamburg: https://www.uni-hamburg.de/gleichstellung/diversity/diversity-

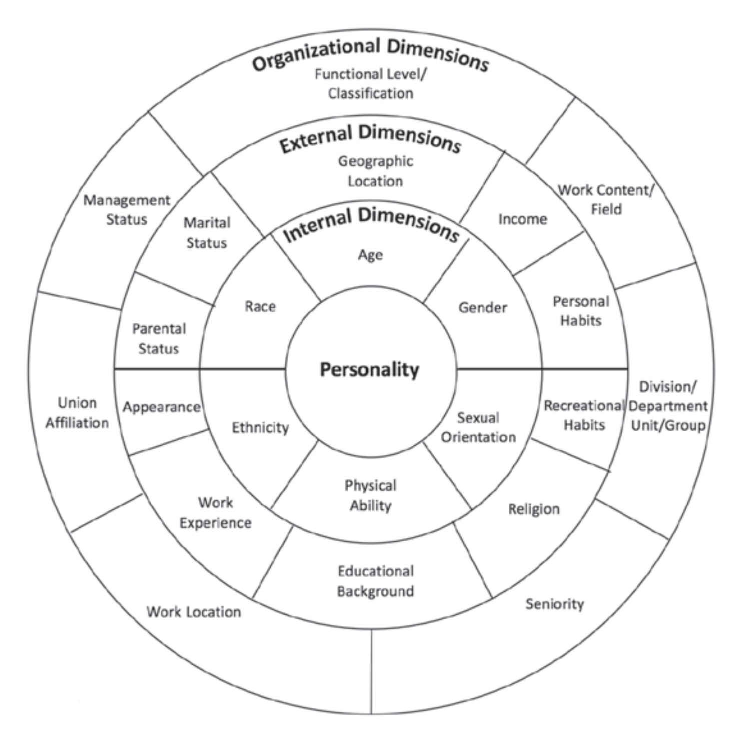


Abb. 7: »Four Layers of Diversity«

Quelle: Gardenswartz/Rowe 2009: 37

und nehmen daher häufig Bezug auf die Taxonomie von Gardenswartz und Rowe, das sogenannte »Four Layers of Diversity«-Modell (2009: 37). Die vier Schichten der Diversität setzen sich danach zusammen aus, erstens, dem Kern der Persönlichkeit, im Innersten des Diversitätskreises, zweitens, der »internen Dimension« bestehend aus Merkmalen, die als biologisch und unveränderbar konzeptualisiert werden (Geschlecht, Ethnizität, »Rasse«, Alter, sexuelle Orientierung, Behinderung), drittens, der »externen Dimension« mit veränderbaren Eigenschaften wie beispielsweise Religiosität, Bildungshintergrund, Familienstand etc. sowie, viertens, der »organisationalen Di-

dimensionen.html (letzter Zugriff: 25. Januar 2021); Heinrich Heine Universität Düsseldorf: https://www.diversity.hhu.de/diversity-dimensionen-an-der-hhu (letzter Zugriff: 25. Januar 2021); Albert-Ludwigs-Universität Freiburg: https://www.diversity.uni-freiburg.de/gender-diversity-konkret/gender-diversity-konkret (letzter Zugriff: 25.01.2021).

mension« am äußersten Rand des Diversitätskreises, die die Position von Individuen innerhalb einer Organisation abbildet (s. Abb. 7).

Das Vier-Schichten-Modell beziehungsweise der Diversitätskreis, wie das Modell auch häufig genannt wird, steht aufgrund der individuumszentrierten Management-Perspektive in der Kritik. Die Aufmerksamkeit wird in den *Critical Diversity Studies* (zum Beispiel Bührmann 2020; Steyn 2015; Ahmed, 2012; Stockdil/Danico 2012; Herring/Henderson 2011) insbesondere auf zwei Problemlagen gelenkt:

(1) Zum einen wird kritisiert, dass die Taxonomie von Gardenswartz und Rowe eine Dichotomie zwischen intern/extern, unveränderbar/veränderbar, biologisch/sozial konstruiere, essentialistisch sei und daher stereotypisierend wirke (siehe Bührmann 2020: 38–41). Melissa Steyn (2015) verweist auf die Benennung von Unterschieden als einen Konstruktionsprozess, der durchdrungen von Machtverhältnissen sei und stets mit Hierarchisierungen einher gehe. So konstatiert sie: »Some differences are constructed as those that make a difference (Hall 2007) while others remain unmarked« (Steyn 2015: 381). Durch das »Doing Diversity« (Ahmed/Swan 2006) werde die Selektivität der Sichtbarkeit in die Institution – in deren Strukturen und Prozesse – eingewoben. Die Ausblendung bestimmter Identitäten ist zwar manifest, bleibt jedoch in eigentümlicher Weise verborgen, denn – und das führt uns zum nächsten Punkt –, diese wird durch die individuumszentrierte Perspektive verschleiert.

(2) Zum anderen betont Laura Dobusch (2015), dass das Vier-Schichten-Modell geradezu suggeriere, dass alle Personen einer Organisation »diversitätsrelevant« seien (ebd.: 33). Dies erklärt auch die positive Bezugnahme auf Diversity: Alle Menschen fühlen sich bei dem Thema der Diversität aufgrund ihrer Einzigartigkeit angesprochen und inkludiert. Gruppenspezifische Hierarchien innerhalb der Universität – und auch die historische Genese dieser Hierarchien – werden dabei ausgeblendet. Der Effekt dieser Auslassung ist, dass Diskriminierungserfahrungen letztlich als individuelle Problemfälle behandelt werden, ohne dabei die strukturellen Voraussetzungen der gruppenspezifischen Diskriminierung zu thematisieren. Ergo: Der normative Anspruch von Diversity, das Inklusionsversprechen, löst sich in der individuumszentrierten Perspektive auf. So schreibt Melissa Steyn:

»Apolitical, individualized conceptualizations of difference serve the interests of those who are already centered economically, socially and organizationally. Dominant collectivities can be seen to be adjusting to the new diversity imperatives, while actually controlling, even stemming, the deeper, less comfortable aspects of these very imperatives.« (2015: 380–381)

Ein kritisches Diversitätsverständnis – wie es in den *Critical Diversity Studies* entworfen wird – stellt dagegen die Diskriminierung von historisch benachteiligten Gruppen sowie die strukturellen Voraussetzungen dieser Diskriminierung in den Mittelpunkt. Entsprechend geht es auch nicht mehr um das *Management* von Vielfalt, sondern vielmehr um *Diversity Politics* als kritische und reflexive Handlungspraxis in der Universität, wodurch Ungleichheitsverhältnisse und Diskriminierungsstrukturen bearbeitet und idealerweise auch abgebaut werden (Siegfried 2019). Eine wichtige Prämisse hierfür ist die Reflexion darüber, wie gruppenspezifische Differenzen konzeptualisiert und zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Die *Critical Diversity Studies* nehmen an dieser Stelle eine gesellschaftstheoretische Perspektive ein, weisen unter anderem Bezüge zur *Critical Race Theory* und *Black Feminism* (Crenshaw 1989; für den Hochschulkontext siehe Mirza 2018) auf und legen ihr Augenmerk entsprechend auf die Verwobenheit von Unterdrückungssystemen (Rassismus, Sexismus, Kapitalismus, Ableismus), die den universitären Strukturen konstitutiv zugrunde liegt und Individuen innerhalb der Institution sozial positioniert (Steyn 2015: 383; Bührmann 2020: 44). Ein solches intersektionales Diversitätsverständnis fasst Diversity als Lern- und Reflexionsprozess. Was so leichtfüßig klingt, ist in seinem Anspruch nicht trivial, denn die Handlungsaufforderung besteht in der kritischen Auseinandersetzung mit der organisationalen Dominanzkultur und der Verteilung von Privilegien. Dies setzt ein analytisches Wissen aller Mitglieder einer Organisation voraus, die sie in die Lage versetzt, wie Steyn es formuliert, »to recognize, think about and interrupt prevalent relations of social oppression« (2015: 388). *Critical Diversity Literacy* (ebd.) wird folglich als ein integraler Bestandteil einer reflexiven und horizontal ausgerichteten Diversitätspolitik erachtet. Es geht also darum, alle Mitglieder einer Organisation zum machtkritischen und diversitätssensiblen Handeln zu befähigen.

2. »Doing Diversity« und die umkämpfte Institutionalisierung

»Doing Diversity« (Ahmed/Sawn 2006) bezieht sich auf die kollektive Konstruktion von Diversität als sozialer Wirklichkeit in Universitäten, die durch den Institutionalisierungsprozess in die »physicality« (Ahmed 2012: 28), also in die Körperlichkeit der Universitäten diskursiv eingeschrieben wird (ebd.). Den Institutionalisierungsprozess zu untersuchen heißt nachzuzeichnen, wie ein neues Thema – das für eine Organisation zunächst fremd und äußerlich

erscheint – in das normative Gefüge einer Organisation integriert wird, wie sich ein Handlungsfeld mit routinierten Abläufen herausbildet und letztlich eine *Selbstverständlichkeit* erlangt. Das »Ausmaß an Selbstverständlichkeit« (Vollmer 1996: 316) kennzeichnet den Grad der Institutionalisierung (ebd.). Sara Ahmed beschreibt Institutionalisierung als »becoming background« (2012: 25) und zeigt in ihrem Buch *On Being Included*, wie in diesem Prozess gleichzeitig auch unangenehme Themen wie zum Beispiel Fragen von Diskriminierung und Rassismus in ebendiesem Hintergrund verschwinden. Diesen Institutionalisierungsprozess als Prozess des Verschwindens nehmen wir nun näher in den Blick.

Doch vorab sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Institutionalisierung von Diversity im deutschen Hochschulsystem noch vergleichsweise am Anfang steht. Der Zustand der Selbstverständlichkeit ist noch lange nicht erreicht. Nichtsdestotrotz sind die Entwicklungen der vergangenen drei Jahre, seit Beginn unseres Forschungsprojektes, bemerkenswert. Erstreckte sich die Berücksichtigung von Diversität zunächst hauptsächlich auf mehr oder weniger gelenk formulierte Diversity-Leitbilder (eine Auswahl der aussagekräftigsten Leitbilder wurde zu Beginn des Beitrags präsentiert), haben inzwischen viele Universitäten Ansätze zu einer Diversitätspolitik eingeführt. Treibende Kraft für die systematische Institutionalisierung sind externe Organisationsentwicklungs- und Bewertungsverfahren, wie beispielsweise das Audit des Stifterverbandes »Vielfalt gestalten«, auch kurz Diversity-Audit genannt, oder das Zusatzprädikat des Total E-Quality Awards. Bei diesen Audits und Zertifikaten handelt es sich um eine (im Grunde zutiefst kompetitiv angelegte) Bewertungspraxis des Wirtschaftssektors, die auf Universitäten übertragen wird und Teil ihrer institutionellen Kultur wird (Ahmed 2012: 84).[11]

Das Auditverfahren »Vielfalt gestalten« begleitet Universitäten in einem zweijährigen Prozess bei der Entwicklung ihrer Diversitätsstrategien und Maßnahmen. Dieser Strategieentwicklungs- und Institutionalisierungsprozess richtet sich dabei auf die Handlungsfelder »Strategie und Struktur«, »Studium und Lehre«, »Service und Beratung«, »Interne Kommunikation und Partizipation«, »Externe Kommunikation«, »Personalmanagement« und »Liegenschaften« (also Gebäude und Bauangelegenheiten). Zwar haben die Universitäten die Freiheit, thematische Schwerpunkte zu wählen und strategische Prioritäten zu setzen, doch die Festlegung auf diese Handlungsfelder steckt den Rahmen und somit den Handlungsradius ab. Das Handlungsfeld

11 In diesem Zusammenhang spricht Ahmed von der »Performance Culture« (2012: 83).

der Forschung ist hier beispielsweise nicht benannt, was damit zusammenhängt, dass Diversitätsarbeit aus der Perspektive der Organisation definiert wird, also aus der Perspektive des »operativen Geschäfts«, wie die Alltagspraxis der Diversitätsarbeit häufig genannt wird. Hierzu zählen nicht Fragen des Wissenschaftssystems und die strukturell eingewobenen Ausschlussmechanismen in der wissenschaftlichen Praxis, in den Regeln der Wissensproduktion und in den akademischen Bewertungskriterien. Diese Randnotiz zeigt, worin die Schattenseite von Diversity besteht: Es geht stets um die Potenzialentfaltung der Individuen; die strukturellen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Interaktion hingegen werden »in tiefes Schweigen gehüllt« (Gill 2018: 342) und bleiben intakt.

Im Folgenden skizzieren wir den Gang der Institutionalisierung von Diversity, wobei wir den üblichen Pfad der Darstellung verlassen. Obgleich wir uns an die gängige Vorgehensweise der Forschungsliteratur angelehnt und die Analyse in Phasen der Institutionalisierung unterteilt haben (Problemdefinition, Diversitätsverständnis und -strategie, Maßnahmen, Aktivitäten und Routinen, Evaluation; vgl. Auferkorte-Michaelis/Linde 2016: 811), wählen wir nun für die Diskussion unserer Erkenntnisse die Darstellung entlang des Kontinuums »diversity–inclusion–equity–belonging«. Unser Ziel ist es, dadurch die Institutionalisierung von Diversity als umkämpften Prozess fassen und das »Ausmaß an Selbstverständlichkeit« (Vollmer 1996: 316) bewerten zu können, wobei die Darstellung im Rahmen des Beitrags nur exemplarisch und nicht umfassend erfolgen kann. Mit der Unterscheidung zwischen »diversity–inclusion–equity–belonging« beziehen wir uns dabei auf die im US-amerikanischen Kontext häufig angewandte theoriegeleitete Praxis der Institutionalisierung[12] von Diversity im Kontext der Personal- und Organisationsentwicklung. Diese Unterscheidung erlaubt es, die Deutungskämpfe, institutionellen Barrieren und Ausblendungen innerhalb der Universität zu lokalisieren.

Bei dem ersten Begriff »diversity« geht es zunächst um die Zustandsbeschreibung, das heißt um die Darstellung, wie divers eigentlich die Organisation ist. Wie Meike Siegfried schreibt, bezieht sich der »Diversity-Imperativ« auf die Aussage »Erkenne, wer Du bist, und nutze diese Erkenntnis!« (2019: 27). Wie bereits erwähnt, beziehen sich Universitäten a priori auf die Kerndimensionen des AGG, wobei in diesem Zusammenhang auch häufig auf

12 Siehe hierfür exemplarisch die Ausführungen des Harvard Human Resources Center for Workplace Development o. J.

das Konzept der Intersektionalität Bezug genommen wird.[13] Daten zur Vielfalt oder gar zu den Diskriminierungserfahrungen der Universitätsmitglieder existieren aus datenschutzrechtlichen Gründen jedoch kaum; oder präziser: In Bezug auf die Kerndimension Geschlecht sieht die Datenlage gut aus, denn im Zuge der gesetzlich geregelten und langjährigen Praxis der Gleichstellungsarbeit sowie aufgrund der Gleichstellungsstandards der Deutschen Forschungsgemeinschaft sind Universitäten gehalten, die Fortschritte ihrer Gleichstellungsarbeit zu dokumentieren. Die Kerndimensionen »race« und ethnischer Hintergrund dagegen werden nicht statistisch erhoben.

An diesem Beispiel lässt sich zeigen, wie umkämpft die Institutionalisierung von Diversität ist. In unseren Gesprächen konnten wir eine widersprüchliche Haltung zur Frage der statistischen Erfassung von Vielfalt und zur Praxis der Kategorisierung erkennen – eine Gleichzeitigkeit von Sachzwangslogik und Widerstand. Sachzwangslogik insofern, als eine Diversitätspolitik ohne eine Kategorisierung von Individuen kaum denkbar erscheint. Kategorisierungen etablieren ein Ordnungssystem, wodurch ein Sprechen und Handeln im Feld der Diversitätspolitik überhaupt erst möglich wird, wie Mensi-Klarbach, Risberg und Hanappi (2019) betonen:

»[C]ategorization is built on a notion that it helps to steer organizational actions such as fair and non-discriminatory treatment of individuals by categorizing them into certain groups. Categorization is thus a means for structuring one's social environment and a guideline for action.« (ebd.: 8)

Die Benennung von Kategorien löst zugleich Widerstand aus. Dieser Widerstand ist gehüllt in die Reflexionsfähigkeit der Institution und verschleiert die strukturellen Bedingungen der Diskriminierung (zum Beispiel Rassismus). In unseren Interviewgesprächen, aber auch in den Fokusgruppen, haben sich die Gesprächspartner*innen als reflexiv erwiesen, da sie – teilweise unter Bezugnahme auf die Kritik an stabilen Identitätskategorien – ein Unbehagen mit Kategorisierungen artikulierten. Doch in diesem Zusammenhang haben wir eine Selektivität der Reflexivität beobachtet: Während eine Kategorisierung im Hinblick auf Geschlecht und somit die institutionellen Handlungsbedingungen der Gleichstellungspolitik kaum hinterfragt wer-

13 So zum Beispiel die Universität Bremen: https://www.uni-bremen.de/fileadmin/user_upload/sites/international/kompass/Diversity_Strategie_UB_2017.pdf (letzter Zugriff: 01.02.2021); Georg-August-Universität Göttingen: https://www.uni-goettingen.de/en/591233.html (letzter Zugriff: 01.02.2021); Freie Universität Berlin: https://www.fu-berlin.de/sites/good-diversity/Was-ist-Good-Diversity_/index.html (letzter Zugriff: 01.02.2021).

den,[14] scheint die Sorge im Hinblick auf »race« und ethnischen Hintergrund besonders groß zu sein. Unter dem Deckmantel des Unwillens, Individuen zu »markieren«, wird die Illusion der Gleichheit aufrechterhalten. Dies sind die Machteffekte der Kategorisierung. Die Kategorisierung ermöglicht das Sprechen über Diversität in einer spezifischen Weise beziehungsweise determiniert, was sagbar ist. Dies hat unmittelbar Auswirkungen auf den nächsten Schritt der Institutionalisierung, nämlich auf »inclusion«[15].

Der Begriff »inclusion« bezeichnet die Herausbildung neuer organisationaler Einheiten (Unter-/Abteilungen, Büros, Beratungs- und Beschwerdestellen etc.). Die Funktion solcher Einheiten ist es zum einen, Individuen zu repräsentieren und ihre Anliegen zu bearbeiten (ein Beispiel aus der Gleichstellungspolitik wäre das Büro der Frauen- beziehungsweise Gleichstellungsbeauftragten). Die Trainerin und Aktivistin Vernā Myers charakterisiert dies wie folgt: »Diversity is being invited to the party. Inclusion is being asked to dance«[16]. Die Aufforderung zum Tanz kann allerdings nicht erfolgen, wenn die Personen, die mittanzen sollen, nicht benannt und (zahlenmäßig) nicht identifiziert werden können; oder wie Nasiha Ahyoud u. a. (2018) es formulieren: »Wer nicht gezählt wird, zählt nicht« und die Problemlagen und Anliegen der Personen somit auch nicht. Die Kategorisierungs- und Benennungspraxis ist also konstitutiv für die Selektivität der Sichtbarkeit (siehe oben), die im Zuge des Institutionalisierungsprozesses in die Universitäten eingeschrieben wird.

Bei der Frage, wie sich Diversität organisatorisch widerspiegeln könne, trat auch in den Interviewgesprächen eine große Ratlosigkeit und Uneinigkeit zutage: Die einen bevorzugen die Option, dass das Thema der Vielfalt unter dem Dach der Gleichstellungspolitik behandelt wird. Andere vertreten die Ansicht, dass es im Grunde für jede Kerndimension eine Anlaufstelle brauche – eine Forderung, die an der Frage der Ressourcenausstattung scheitert. Universitäten verfügen über verschiedene Serviceeinrichtungen sowie Beratungs- und Beschwerdestellen, beispielsweise »Frauen- und Gleichstellungsbeauftragte«, »Schwerbehindertenvertretung« gemäß Sozialgesetzbuch

14 Der binäre Charakter der Gleichstellungspolitik wird durchaus kritisch reflektiert. Allerdings besteht innerhalb der Universitäten keine Scheu, zum Beispiel Frauen zu »markieren«.

15 Der englischsprachige Begriff »inclusion« unterscheidet sich vom deutschsprachigen Begriff der »Inklusion« insofern, als Inklusion sich vor allem auf Menschen mit Behinderung bezieht und den Prozess kennzeichnet, durch den das organisationale Umfeld sich an die Bedürfnisse der Menschen mit Behinderung anpasst.

16 Siehe: https://www.vernamyers.com/ (letzter Zugriff: 05.03.2021).

IX (SGB IX), »Beschwerdestelle für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gemäß Paragraph 13 des AGG, »Familienservice«, »Allgemeine Studierendenberatung« und »Beratungsstelle für Studierende mit Behinderung oder chronischer Erkrankung«. Für Studierende mit rassistischen oder transphoben Diskriminierungserfahrungen gibt es häufig keine offizielle Stelle, an die sie sich innerhalb der Universität wenden können. Paragraph 13 des AGG bezieht sich nur auf den Diskriminierungsschutz von Beschäftigten, nicht jedoch auf Studierende.[17] Bei einer näheren Betrachtung der verschiedenen Beratungs- und Anlaufstellen tritt die Unzulänglichkeit des Beschwerdesystems deutlich zutage. Die Gespräche haben gezeigt, dass spezifische Problemlagen oder Diskriminierungserfahrungen institutionell nicht aufgefangen werden können; die Personen werden von Stelle zu Stelle weitergereicht und verschwinden im Dickicht der Unzuständigkeit. Dies verdeutlicht die Notwendigkeit von personellen, zeitlichen und materiellen Ressourcen; und dies führt uns zum nächsten Punkt.

Wie deutlich wurde, reicht auch die Aufforderung zum Tanz nicht – um bei diesem Bild zu bleiben – wenn die tieferliegenden Strukturen der Organisation und die Alltagspraxis durchdrungen sind von Machtasymmetrien und einer Dominanzkultur, die den Menschen die gleichberechtigte Teilhabe (also den Zutritt auf die Tanzfläche) erschwert. An dieser Stelle setzt der Begriff »equity« an; es geht um die Umverteilung von Ressourcen und Privilegien, mit dem Ziel, historisch gewachsene, strukturelle Benachteiligungen abzubauen. »Equity« bezieht sich nicht einfach nur auf »equality of opportunity« (Chancengleichheit), sondern eben auf »equality of outcome« (Phillips 2004). Die Deklaration, dass eine Organisation Diskriminierung und Rassismus ablehnt, reicht also nicht, wie Sara Ahmed (2006; 2012) eindrücklich zeigt. Sie spricht vom Non-Performativen; das heißt, dass der institutionelle Sprechakt einer Verpflichtung (*commitment*) eben noch keine Handlung vollzieht. Hierfür ist es notwendig, dass sich alle Mitglieder der Organisation mit den tieferliegenden strukturellen Voraussetzungen der Diskriminierung auseinandersetzen – also eben mit Rassismus, Sexismus, Kapitalismus und Ableismus und mit den damit einhergehenden unbewussten Vorurteilen, die in der alltäglichen Interaktion wirksam werden. Das schließt auch die kritische Hinterfragung der eigenen Privilegierung ein. Unseres Erachtens ist eine *Critical Diversity Literacy* (siehe oben) eine notwendi-

17 Eine Ausnahme stellt die Philipps-Universität Marburg dar, die eine Antidiskriminierungsstelle für Studierende eingerichtet hat: https://www.uni-marburg.de/de/universitaet/administration/verwaltung/stabsstellen/adis (letzter Zugriff: 01.03.2021).

ge Voraussetzung für die Reflexion und Umverteilung von Privilegien. Und schließlich bezeichnet der Begriff »belonging« das subjektive Zugehörigkeitsgefühl beziehungsweise einen Zustand innerhalb einer Organisation, in dem die neuen Strukturen, Handlungsabläufe und Interaktionen so selbstverständlich sind, dass Differenzen nicht mehr als Problem behandelt und Individuen nicht mehr einem Othering unterzogen werden.

3. Fazit: Grenzen des Inklusionsversprechens

»The academy is often imagined as an idyllic place, neutral and untarnished by the ugly inequalities that mar the ›outside world.‹ Yet the ›ivory tower‹ is a part of the world and, like other institutions, is a site of oppression, resistance, and transformation.« (Stockdill/Danico 2012: 1)

Abschließend möchten wir die eingangs gestellte Frage noch mal aufgreifen und zusammenfassen, welche Mechanismen die institutionelle Auseinandersetzung mit Diskriminierungsstrukturen innerhalb von Universitäten außer Kraft setzen. Wir haben gezeigt, dass Akteur*innen in Universitäten mit Kategorisierungen und Benennungspraktiken hadern, diese kritisch reflektieren und sogar auf ein intersektionales Diversitätsverständnis rekurrieren. Das heißt, dass das Diversitätsverständnis der Akteur*innen nicht nur entlang des Kontinuums Nutzenorientierung-Gerechtigkeitsorientierung oszilliert, sondern teilweise auch kritische Elemente umfasst. So kann also optimistisch davon ausgegangen werden, dass Universitäten als lernende Organisationen imstande sind, reflexiv zu handeln. Doch wie wir entlang des Kontinuums »diversity–inclusion–equity–belonging« gezeigt haben, führt die kritische Reflexion der Benennungspraxis dazu, dass strukturell benachteiligte Gruppen und ihre Anliegen weiterhin ausgeblendet werden und daher in der Institution unsichtbar bleiben. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass sich die kritische Reflexion darauf beläuft, Andere nicht zu markieren. Die eigenen Privilegien hingegen bleiben von der Reflexion unberührt. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den strukturellen Bedingungen der Diskriminierung wird dadurch ausgehebelt.

Literatur

Ahmed, Sara/Swan, Elaine (2006), »Doing Diversity«, in: *Policy Futures in Education*, Jg. 4, H. 2, S. 96–100.

— (2006), »The Nonperformativity of Antiracism«, in: *Meridians*, Jg. 7, H. 1, S. 104–126.

— (2012), *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*, Durham.

— (2018), »Rocking the Boat. Women of Colour as Diversity Workers«, in: Jason, Arday/Mirza, Heidi Safia (Hg.), *Dismantling Race in Higher Education. Racism, Whiteness and Decolonising the Academy*, Cham, S. 331–348.

Ahyoud, Nasiha u. a. (2018), *Wer nicht gezählt wird, zählt nicht. Antidiskriminierungs- und Gleichstellungsdaten in der Einwanderungsgesellschaft – eine anwendungsorientierte Einführung*, Berlin, https://cloud.citizensforeurope.org/index.php/s/7gkZjZfSHDpZTRp (letzter Zugriff: 11.12.2020).

von Alemann, Annette/Shinozaki, Kyoko (2019), »Die Ökonomisierung von Diversität«, in: Rendtorff, Barbara/Riegraf, Birgit/Mahs, Claudia (Hg.), *Struktur und Dynamik – Un/Gleichzeitigkeiten im Geschlechterverhältnis*, Wiesbaden, S. 119–139.

Aretz, Hans-Jürgen/Hansen, Katrin (2003), »Erfolgreiches Management von Diversity. Die multikulturelle Organisation als Strategie zur Verbesserung einer nachhaltigen Wettbewerbsfähigkeit«, in: *Zeitschrift für Personalforschung*, Jg. 17, H. 1, S. 9–36.

Auferkorte-Michaelis, Nicole/Linde, Frank (2016), »Diversity Management an Hochschulen«, in: Genkova, Petia/Ringeisen, Tobias (Hg.), *Handbuch Diversity Kompetenz. Band 1. Perspektiven und Anwendungsfelder*, Wiesbaden, S. 803–817.

Bacchi, Carol/Rönnblom, Malin (2014), »Feminist Discursive Institutionalism – A Poststructural Alternative«, in: *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, Jg. 22, H. 3, S. 170–186.

Bienfait, Agathe (2006), *Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus*, Wiesbaden.

Bührmann, Andrea (2015), »Die Bearbeitung von Diversität in Organisationen – Plädoyer zur Erweiterung bisheriger Typologien«, in: Hanappi-Egger, Edeltraud/Bendl, Regine (Hg.), *Diversität, Diversifizierung und (Ent)Solidarisierung*, Wiesbaden, S. 109–125.

— (2020), *Reflexive Diversitätsforschung*, Opladen/Toronto.

Crenshaw, Kimberlé (1989), »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine«, in: *The University of Chicago Legal Forum*, Jg. 1989, H. 1, S. 139–167.

Dobusch, Laura (2015), *Diversity Limited. Inklusion, Exklusion und Grenzziehungen mittels Praktiken des Diversity Management*, Wiesbaden.

— (2017), »Diversity Discourses and the Articulation of Discrimination. The Case of Public Organisations«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Jg. 43, H. 10, S. 1644–1661.

Gardenswartz, Lee/Rowe, Anita (2009), »The Effective Management of Cultural Diversity«, in: Moodian, Michael A. (Hg.), *Contemporary Leadership and Intercultural Competence. Exploring the Cross-Cultural Dynamics Within Organizations*, Los Angeles, S. 35–43.

Gill, Rosalind (2018), »Auditieren, quantifizieren, zerstören. Vom Leben in der neoliberalen Universität«, in: Hark, Sabine/Hofbauer, Johanna (Hg.), *Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universitäten und Geschlechterdynamiken*, Berlin, S. 340–372.

Hall, Stuart (2007), »Living with Difference. Stuart Hall in Conversation with Bill Schwarz«, in: *Soundings*, Jg. 37, S. 148–158.

Harvard Human Resources Center for Workplace Development (o. J.), *Diversity Inclusion Equity and Belonging Toolkit*, https://hr.harvard.edu/files/humanresources/files/diversity_inclusion_belonging_and_equity_toolkit.pdf (letzter Zugriff: 25.02.2021).

Herring, Cedric/Henderson, Loren (2011), »From Affirmative Action to Diversity. Toward a Critical Diversity Perspective«, in: *Critical Sociology*, Jg. 38, H. 5, S. 629–643.

Ihme, Toni A./Stürmer, Stefan (2019), »Diversität auf den Webseiten deutscher Universitäten. Eine Forschungsskizze«, in: *Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management*, Jg. 4, H. 1–2, S. 154–161.

Kaufmann, Margit (2019), »Intersectionality Matters! Zur Bedeutung der Intersectional Critical Diversity Studies für die Hochschulpraxis«, in: Lucyna Darowska (Hg.), *Diversity an der Universität. Diskriminierungskritische und intersektionale Perspektiven auf Chancengleichheit an der Hochschule*, Bielefeld, S. 53–84.

Krell, Gertraude (2008), »Diversity Management. Chancengleichheit für alle und auch als Wettbewerbsfaktor«, in: Dies. (Hg.), *Chancengleichheit durch Personalpolitik. Gleichstellung von Frauen und Männern in Unternehmen und Verwaltungen. Rechtliche Regelungen – Problemanalysen – Lösungen*, Wiesbaden, S. 63–80.

Lentin, Alana/Titley, Gavan (2008), »More Benetton than barricades? The Politics of Diversity in Europe«, in: Dies. (Hg.), *The Politics of Diversity in Europe*, Strasbourg, S. 9–28, https://pjp-eu.coe.int/documents/42128013/47261677/Politics_diversity.pdf/91f9948e-46aa-4028-b517-802be2aa3104 (letzter Zugriff: 17.01.2021).

Mensi-Klarbach, Heike/Risberg, Anette/Hanappi-Eger, Edeltraud (2019), »Setting the Scene for Diversity in Organizations«, in: Mensi-Klarbach, Heike/Risberg, Anette (Hg.), *Diversity in Organizations. Concepts and Practices*, London, S. 3–30.

Mirza, Heidi Safia (2018), »Racism in Higher Education. ›What Then, Can Be Done?‹«, in: Arday, Jason/Mirza, Heidi Safia (Hg.), *Dismantling Race in Higher Education. Racism, Whiteness and Decolonising the Academy*, Cham, S. 2–23.

Phillips, Anne (2004), »Defending Equality of Outcome«, in: *Journal of Political Philosophy*, Jg. 12, H. 1, S. 1–19.

Schmidt, Vivien A. (2008), »Discursive Institutionalism. The Explanatory Power of Ideas and Discourse«, in: *Annual Review of Political Science*, Jg. 11, S. 303–326.

Siegfried, Meike (2019), »Perspektiven auf Diversität – Strategien und Diskurse im Kontext Hochschulbildung«, in: Kergel, David/Heidkamp, Birte (Hg.), *Praxishandbuch Habitussensibilität und Diversität in der Hochschullehre*, Wiesbaden, S. 23–43.

Steyn, Melissa (2015), »Critical Diversity Literacy. Essentials for the Twenty-First Century«, in: Vertovec, Steven (Hg.), *The Routledge International Handbook of Diversity Studies*, London/New York, S. 379–389.

Stockdill, Brett/Danico, Mary Yu (2012), »The Ivory Tower Paradox. Higher Education as a Site of Oppression and Resistance«, in: Dies. (Hg.), *Transforming the Ivory Tower. Challenging Racism, Sexism, and Homophobia in the Academy*, Honolulu, S. 1–30.

Vertovec, Steven (2012), »›Diversity‹ and the Social Imaginary«, in: *European Journal of Sociology*, Jg. 53, H. 3, S. 287–312.

Vollmer, Hendrik (1996), »Die Institutionalisierung lernender Organisationen. Vom Neoinstitutionalismus zur wissenssoziologischen Aufarbeitung der Organisationsforschung«, in: *Soziale Welt*, Jg. 47, H. 3, S. 315–343.

Winnacker, Ernst-Ludwig (2005), »Die Exzellenzinitiative. Hoffnung auf den großen Wurf«, in: *forschung. Das Magazin der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, H. 2, S. 3.

Autor*innen

Bilgin Ayata ist Professorin für Politische Soziologie an der Universität Basel. Sie lehrt und forscht über Migration, Grenzregime, Affekt und Emotion, soziale Bewegungen und Postkoloniale Studien. Ihre regionalen Schwerpunkte sind Europa und die MENA Region. Sie ist assoziiertes Mitglied am SFB »Affective Societies« der Freien Universität Berlin.

Jonas Bens ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin. Er ist auf Politische Anthropologie und Rechtsanthropologie spezialisiert und forscht zu Fragen von Staatlichkeit und Kolonialismus in der kapitalistischen globalen Moderne. Er ist Autor von *The Indigenous Paradox: Rights, Sovereignty and Culture in the Americas* (University of Pennsylvania Press, 2020).

Jürgen Brokoff ist Professor für Neuere deutsche Literatur am Institut für Deutsche und Niederländische Philologie der Freien Universität Berlin. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der deutschsprachigen Literaturgeschichte und Ästhetik des 18.–20. Jahrhunderts und der Gegenwartsliteratur.

Gülay Çağlar ist Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Gender und Vielfalt am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft (OSI) an der Freien Universität Berlin. Sie ist PI im Exzellenzcluster »Contestations of the Liberal Scripts« (SCRIPTS). Zudem leitet sie den Masterstudiengang »Gender, Intersektionalität und Politik«. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den folgenden Bereichen: Diversity and Belonging in Higher Education, Feminist Political Ecology, Transnational Feminism.

Sambojang Ceesay ist Masterstudent der Fächer Philosophie und Politikwissenschaft sowie studentischer Mitarbeiter am Arbeitsbereich »Philosophie des Geistes und Philosophie der Emotionen« am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Zudem ist er Seminarleiter in der politischen Bil-

dung und Antidiskriminierungsarbeit und Trainer beim Verein »AB Queer«. Er verfügt über mehrjährige Erfahrung in der antirassistischen Bildungsarbeit, u. a. im Bereich des *diversity trainings*.

Jennifer Chan de Avila ist promovierte Politikwissenschaftlerin und Postdoc-Mitarbeiterin am Arbeitsbereich Gender and Diversity des Otto-Suhr-Instituts für Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Diversity Politics and Belonging, Body Politics und Affekttheorien.

Aletta Diefenbach ist Soziologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB »Affective Societies« der Freien Universität Berlin. Zu ihren Forschungsinteressen gehören öffentliche Religion, soziale Ungleichheiten, Emotionen und soziale Bewegungen.

Hansjörg Dilger ist Professor für Sozial- und Kulturanthropologie mit den Schwerpunkten Religion, Medizin, Migration und Globalisierung an der Freien Universität Berlin. Im SFB »Affective Societies« leitet er das Teilprojekt »Regieren religiöser Vielfalt in Berlin: Affektive Dynamiken der In- und Exklusion im urbanen Raum«. Er ist Mitherausgeber des Bands *Affective Trajectories: Religion and Emotion in African Cityscapes* (Duke University Press 2020).

Anne Fleig ist Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Freien Universität Berlin und Vorstandsmitglied im SFB »Affective Societies«. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Literatur um 1800, Kulturelle Moderne und Gegenwartsliteratur, Geschlechterforschung, Weibliche Autorschaft Mehrsprachigkeit und Zugehörigkeit. Gegenwärtig forscht sie zur Berliner Literaturgeschichte der Migration. Aktuelle Buchpublikation: *Affektivität und Mehrsprachigkeit. Dynamiken der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Tübingen: Francke 2019 (zus. mit Marion Acker, Matthias Lüthjohann).

Juliane Gorke ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB »Affective Societies« an der Freien Universität Berlin. Dort forscht sie zu Prozessen der (Ent-)Kanonisierung und feministischen Ästhetiken des Gegenwartstheaters. Sie ist Teil des Performancekollektivs »hannsjana«, dessen Arbeiten u. a. an den Sophiensaelen Berlin, am Nationaltheater Mannheim und dem Luzerner Theater zu sehen waren.

Eric Hahn ist Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie und seit 2015 Teilprojektleiter im SFB 1171. Er arbeitet als Oberarzt und Arbeitsgruppen-

leiter an der Klinik für Psychiatrie der Charité, CBF. Er ist Co-Leiter des Bereichs Global Mental Health und zusätzlich seit 2020 für die GIZ als Berater im Vorhaben Klinikpartnerschaften mit dem Schwerpunkt Upscaling des psychiatrischen Gesundheitssystem in Vietnam tätig.

Paola Ivanov ist Kuratorin am Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin. Sie forscht zu materieller Kultur, Kunst und Ästhetik in Afrika mit speziellem Fokus auf translokalen Interkonnektivitäten. Im SFB »Affective Societies« leitet sie ein Teilprojekt zum »Umstrittenen Eigentum« an ethnologischen Sammlungen und widmet sich in ihrer musealen Arbeit insbesondere den Möglichkeiten transnationaler Kooperationen mit den sogenannten Herkunftsgesellschaften der Museumsobjekte.

Omar Kasmani ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB »Affective Societies« an der Freien Universität Berlin. Er forscht an der Schnittstelle von Religionsethnologie, Queer- und Affekttheorie, insbesondere zu Themen der postmigrantischen Zugehörigkeit, queer temporalities und öffentlicher Intimität. Sein derzeitiges Forschungsprojekt fokussiert Dynamiken der Zugehörigkeit und intrareligiöser Diversität mit Blick auf unterschiedliche muslimische Gruppen in Berlin.

Tim Lörke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB »Affective Societies« der Freien Universität Berlin. Er studierte Germanistik und Anglistik in Heidelberg und Warwick (UK). Von 2015–2017 war er Postdoctoral Fellow an der Friedrich Schlegel Graduate School. Er war 2016 Max Kade Distinguished Visiting Professor an der University of Notre Dame (USA).

Margreth Lünenborg ist Professorin für Kommunikationswissenschaft mit dem Schwerpunkt Journalistik an der Freien Universität Berlin. Sie leitet das Forschungsprojekt »Journalismus und seine Ordnung der Emotionen« im SFB »Affective Societies«. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Journalismusforschung, Gender Media Studies, Migration und Medien sowie der Forschung zu populärkulturellen Formaten. Vor ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit hat sie ca. 10 Jahre als Journalistin gearbeitet.

Nadine Maser ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Gesellschaftsanalyse und Sozialer Wandel der Universität Hamburg. Sie studierte Soziologie und Romanistik in Bamberg, Sevilla und Mexiko-Stadt. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich Soziologische Theorie, politische Soziologie und Kultursoziologie mit Schwerpunkt auf Fragen sozialer Zugehörigkeit.

Dominik Mattes ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB »Affective Societies« an der Freien Universität Berlin. Er forscht und arbeitet in den Bereichen der Medizinethnologie und Global Health, sowie an der Schnittstelle von Religion und Migration. Sein derzeitiges Forschungsprojekt fokussiert Fragen der Zugehörigkeit und die affektive Regulierung religiöser Diversität im Kontext interreligiöser Initiativen in Berlin.

Débora Medeiros ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Journalismus und seine Ordnung der Emotionen« am SFB »Affective Societies«. Sie promovierte am Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft an der Freien Universität Berlin. Zu Ihren Forschungsinteressen gehören u. a. alternativer Journalismus, Protestbewegungen und Migrationsberichterstattung. Sie hat sowohl in Brasilien als auch in Deutschland als Journalistin gearbeitet.

Max Müller hat Sozial- und Kulturanthropologie in Göttingen und Hanoi studiert und ist zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB »Affective Societies« der Freien Universität Berlin. Neben seinen Forschungsinteressen zu Fragen der (Post-)Migration und vietnamesischen Diaspora in Deutschland beschäftigt er sich zurzeit mit der affektiven Dimension des Sterbens in vietnamesisch-buddhistischen Lebenswelten Berlins.

Hoang Anh Nguyen ist vietdeutsche Masterstudentin der Praxisforschung in Sozialer Arbeit und Pädagogik und wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB »Affective Societies« an der Freien Universität Berlin. Dort forscht sie über divergierende Erziehungsvorstellungen im »vietnamesischen Berlin«. Sie arbeitete von 2016–2019 als sozialpädagogische Fachkraft im institutionalen Feld der Kinder- und Jugendhilfe.

Anita von Poser ist Professorin für Psychologische Anthropologie mit dem Schwerpunkt ›Migration, Psyche, Altern‹ am Institut für Sozial- und Kulturanthropologie der Freien Universität Berlin. Sie ist seit 2015 als Teilprojektleiterin im SFB »Affective Societies« tätig und ist eine der Herausgeberinnen der Reihe *EmotionsKulturen (EmotionCultures)* beim transcript Verlag.

Hans Roth ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB »Affective Societies« an der Freien Universität Berlin und forscht dort zum institutionellen Wandel der Berliner Theaterlandschaft sowie zu Geschichte und Ästhetik des Ensembleprinzips im deutsch-deutschen Kontext. Sein Dissertationsprojekt handelt von den politischen Potentialen und Widersprüchen des Komischen in Theater und Gesellschaft.

Birgitt Röttger-Rössler ist Professorin für Sozial- und Kulturanthropologie an der Freien Universität Berlin sowie Sprecherin des an der FU etablierten SFB »Affective Societies«. Neben der Emotionsforschung arbeitet sie zu Erziehungsmodellen und Sozialisationspraktiken in verschiedenen südostasiatischen Gesellschaften. Gegenwärtig forscht sie am Beispiel des »vietnamesischen Berlin« zur Sozialisation von Emotionen in transnationalen Feldern.

Christian von Scheve ist Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Soziologie der Emotionen am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin. Zudem ist er Research Fellow am Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Soziologie der Emotionen, Wissens- und Kultursoziologie, Wirtschaftssoziologie und Sozialpsychologie.

Jan Slaby ist Professor für Philosophie des Geistes und Philosophie der Emotionen am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen am Schnittpunkt von Philosophie des Geistes und Sozialphilosophie. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehören die Monographie *Gefühl und Weltbezug* (mentis 2008) sowie der Band *Affective Societies: Key Concepts* (hg. mit C. v. Scheve, Routledge 2019).

Nina Sökefeld ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Die Fabrikation von Emotionsrepertoires« des SFB »Affective Societies« an der Universität Hamburg. Sie studierte Soziologie und Politikwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Universität Hamburg. Ihre Forschungsinteressen liegen im Bereich der Soziologie der Emotionen, der Kultursoziologie und der Soziologie des Körpers.

Thi Minh Tam Ta ist Fachärztin für Psychiatrie und Psychotherapie und Oberärztin der Spezialambulanz für vietnamesische Migrant*innen an der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie der Charité, CBF. Sie ist Co-Leiterin des Bereichs Global Mental Health, Mitglied des Lenkungsausschusses der German Alliance for Global Health Research, sowie Beraterin im GIZ Vorhaben Klinikpartnerschaften. Seit 2015 ist sie Teilprojektleiterin im SFB »Affective Societies«.

Thi Quynh-Nhu Tran ist Psychologin und wissenschaftliche Mitarbeiterin im SFB »Affective Societies« und arbeitet an der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie der Charité Universitätsmedizin Berlin, CBF. Ihre Forschungsfragen beziehen sich auf die vietnamesische Diaspora in Deutschland und hier im Besonderen auf den Zusammenhang von Care, Migration

und psychische Gesundheit. Ihre weiteren Interessenschwerpunkte liegen in Systemischer Psychotherapie und diskriminierungssensibler Arbeit.

Larissa Vetters forscht als Ethnologin und Verwaltungswissenschaftlerin in der Abteilung »Recht & Ethnologie« des Max-Planck-Instituts für ethnologische Forschung in Halle zu Migration in Verwaltungsrecht und -praxis sowie zu Verwaltungsreformen in Postkonflikt-Gesellschaften. Sie kombiniert die empirische, ethnographische Erforschung staatlicher und gesellschaftlicher Transformationsdynamiken mit einem theoretischen Interesse an den Wirkungsweisen von Recht in staatlichem Handeln.

Matthias Warstat ist Professor für Theaterwissenschaft an der Freien Universität Berlin mit Forschungsprojekten im SFB »Affective Societies« (hier u.a. zum postmigrantischen Theater), im Exzellenzcluster »Temporal Communities« und im Käte Hamburger Kolleg »Interweaving Performance Cultures«. Arbeitsschwerpunkte: Theorie und Ästhetik des Gegenwartstheaters, Geschichte politischen Theaters sowie Relationen von Theater und Gesellschaft.

Edda Willamowski ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am SFB »Affective Societies« der Freien Universität Berlin. Sie forscht und arbeitet im Bereich der psychologischen Anthropologie und transkulturellen Psychiatrie. In ihrer Dissertation untersucht sie Langzeitfolgen von Flucht und Neuverortung über den Zusammenhang von Zugehörigkeiten, Schweigen und Erinnern. Ihr derzeitiges Forschungsprojekt fokussiert, wie Migrations- und Ankunftsumstände die gesellschaftliche Teilhabe im Bereich der psychosozialen Versorgung beeinflussen.

Olaf Zenker ist Professor für Ethnologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Als Politik- und Rechtsanthropologe erforscht er in unterschiedlichen Konstellationen in Deutschland, Südafrika und Nordirland die komplexen Verschränkungen von Rechtsstaatlichkeit und Normenpluralität, staatlicher Bürokratie und alternativen Herrschaftsformen, Ungleichheit und Gerechtigkeitsgefühlen sowie Identitäts- und Konflikt-Formationen, die auch in der Migrationsverwaltung wirksam sind.